MISSIONALIA HISPANICA
REVISTA CUATRIMESTRAL
EDITADA POR EL INSTITUTO "SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO"
AÑO VIII NUM. 23

# ¿Misiología o Misionología?

Recientemente se ha vuelto a agitar en Portugal la cuestión referente al nombre que debe darse a la Ciencia de las Misiones. La voz cantante la ha llevado el P. Antonio Brásio, C. S. Sp., que ha publicado en *Portugal em Africa* un par de artículos serios y una breve nota. El primer artículo llevaba por título: «*¿Missiología o Missionología?*». El segundo daba a entender desde el epígrafe la posición tomada por el autor: «*Por Missiología*» (1). En torno al P. Brásio tercian en la polémica los diarios *Novidades* y *A Voz* y la revista *Lumen*. Y, finalmente, hasta alguna revista extranjera, como *Bulletin des Missions*, se ha hecho eco de las inquietudes gramaticales de nuestros vecinos.

¿Merece realmente la pena? Tragella decía que era una cuestión «de poca importancia». El P. Porfirio Moreira en *Lumen* avanza más: «de ninguna importancia». El P. Brásio juzga exagerada la afirmación de *Lumen*; pero, por otra parte, aprovecha la oportunidad para ironizar a propósito de las páginas que dicha revista dedica a una cuestión tan baladí, si bien luego también él incurre en el mismo defecto. Puede decirse, no obstante, que todos están conformes en admitir que se trata de una cuestión de importancia secundaria.

Un poco infantil nos pareció, hace muchos años, que el señor Robles Dégano y *Misiones Franciscanas* la tomaran tan en serio.

---

(1) *Portugal em Africa*, segunda serie, año V, 1948, 347-52; año VI, 1949, 283-304; año VII, 1950, 189 90.

Mas, como no hallábamos motivo para discutir, quedamos conformes con la solución. ¿Era preciso revolver otra vez el ambiente? El P. Brasio nos dice que «su intento no es desbancar la Misionología [por error escribe la Misiología] de España o la Missionología de Italia, sino protestar contra la tardía tentativa de implantar el italianismo en Portugal, donde Missiología goza, desde hace años, de un indiscutible derecho de ciudadanía». Los que no ven inconveniente mayor en que se empleen ambas formas, creerán que esto es luchar contra molinos de viento y querer desfacer entuertos imaginarios. El procónsul de Acaya no comprendía las disputas religiosas de judíos y cristianos en tiempo de San Pablo, juzgándolas con escepticismo como cuestión de palabras. Pero los gramáticos se dedican precisamente a cuestiones de palabras, que para ellos son de suma importancia. No obstante, no hay que confundir a los gramáticos con los filólogos y con los lingüistas. Los gramáticos—y al emplear esta palabra me refiero a los representantes de la gramática preceptiva—tratan de reglamentar el idioma a base de normas fijas, frecuentemente algo convencionales, escogiendo determinadas formas literarias o populares y excluyendo otras, a fin de lograr cierta uniformidad académica dentro de una nación más o menos extensa. La lingüística, en cambio, trata de estudiar científicamente el fenómeno social de la lengua y de las lenguas, interesándose también por los vocablos y formas que la gramática oficial rechaza como incorrectos. La gramática manda cómo se debe hablar; la lingüística trata de explicar por qué se habla en una o en otra forma. Los gramáticos pueden decirnos un buen día que *médula* y *ópimo* no deben llevar acentuación esdrújula, sino que deben pronunciarse llanas como sus originales latinos *medulla* y *opimus*. Los lingüistas, una vez comprobado el uso de las formas esdrújulas, se limitan simplemente a dar una explicación científica del hecho, más o menos acertada. Y en este caso dirán que *medula* se convirtió en *médula* por analogía con tantos vocablos como *célula, campánula, libélula,* que arrastran al aislado y solitario *medula*; y que *opimo* se hizo *ópimo* por analogía con los superlativos en *-imo,* particularmente con *óptimo*. Y desde luego nunca hubieran intervenido los lingüistas para advertir que *médula* y *ópimo* eran formas incorrectas y que se debían corregir, pues en ese caso lo mismo habría que corregir *púdico* e *impúdico* y *rúbrica,* que en latín llevan el acento en la

penúltima y que en español sólo lo han modificado por analogía con adjetivos dotados del sufijo derivativo *-ico* átono, como *ascético, egocéntrico,* y con substantivos como *gramática, aritmética* (para *rúbrica*). Desde el punto de vista puramente lingüístico no se comprende por qué se consideran como legítimas las formaciones analógicas *soy, doy, voy, estoy* y se rechaza *andoy,* que se ha formado por analogía con *estoy,* lo mismo que *soy,* en vez de *so* < *sum,* se ha formado por influencia analógica del auxiliar activo de primera persona *hay,* que aun se emplea en zonas extensas de Castilla y Navarra (yo no *hay* dicho tal cosa; *hay* visto con mis propios ojos), en vez de la forma más generalizada *he.* La razón por la cual no se admite *andoy* es, en realidad, que su uso no se ha extendido tanto como el de las otras formas; pero no la podemos llamar forma *incorrecta* por principios lingüísticos, sino sólo en cuanto no está admitida como legítima en la gramática oficial ni en el uso de los mejores escritores (2).

Si preguntáramos, pues, a un lingüista si *debe decirse misiología* o *misionología,* se sonreiría un poco y se contentaría quizá con respondernos que ambas formas se explican perfectamente. Donde el P. Brásio nos dice que «los compuestos híbridos son, *por definición,* filológicamente (?) incorrectos» y que «tan incorrecto es *Misiología* como *Misionología*» (3) y que «*Missionología* es un hibridismo nacido en perpetuo pecado original» (4); la lingüística casi nos diría que ambas formas son legítimas y que no se encuentran razones poderosas para rechazar ni la una ni la otra, aunque puede

---

(2) La actual conjugación oficial de *haber* presenta estas formas: *he, has, ha* (con el impersonal *hay*), etc. El impersonal *hay* se descompone en *ha* + adverbio *i* del latín *ibi.* Cfr. francés *il-y-a ha -y.* Mas este impersonal de tercera persona no podía transmitir su *-y* final al *so* de primera persona, mientras que era natural que la *-y* de la primera persona del auxiliar transitivo se transmitiera a la primera persona del auxiliar intransitivo. «*Yo lo hay* visto con mis propios ojos» hizo que se dijera «*soy* venido por mis propios pasos», en vez de «*so* venido». Y luego la analogía se extendió a los monosílabos como *so* en esta forma: Si *so* puede decirse *soy, do* se dirá *doy, sto, estoy, vo, voy.* Y por la relación antitética existente entre *estoy* y *ando,* también esta última palabra se dirá en algunos lugares *andoy.* En cuanto al latín *medulla,* además del cultismo moderno *medula* o *médula,* dió también el popular *meollo,* que supone una forma latina declinada por la segunda declinación. Del mismo modo *rubrica* hubiera dado popular * *robliga* con disimilación progresiva de la *r* segunda.

(3) *Portugal em Africa,* V, 349.

(4) *Portugal em Africa,* VI, 284.

haber quizá razones congruentes, sobre todo razones de buen gusto y de sentido lingüístico, para preferir la una o la otra.

Mas antes de analizar estas razones interesaría, si es posible, seguir los pasos de ambas formaciones en sus orígenes para puntualizar por qué los unos han dicho *misiología* y *misionología* los otros. No nos referimos aquí a las razones gramaticales que ahora se exponen en plan polémico, sino a aquellas que han influído más o menos inconscientemente para que los primeros *misiológos* se inclinaran en un sentido o en otro y que son las que mejor sirven para rastrear el sentido lingüístico de los que hablan una lengua determinada. Son las razones a las que acuden los lingüistas para formular sus *explicaciones*, no para fabricar sus preceptos gramaticales.

Primeramente parece que se escribió *misiología*. ¿Por qué se prefirió esta forma? ¿Dónde nació la palabra? ¿Se prifirió esta forma después de establecer comparación con otra posible, o simplemente se presentó como la más natural al espíritu de quien escribía y que quería unir la terminación *-logía* en sentido de tratado con la palabra *misión*? Yo creo, desde luego, que quien escribió por primera vez la palabra no se detuvo en comparar una posible *misionología* con su *misiología*, sino que se dejó llevar de su instinto o sentido lingüístico, que es lo que de ordinario ocurre en estos casos. Ahora bien, puede ocurrir que una forma, que resulta más natural y expresiva en un determinado idioma o en un determinado contexto lingüístico, no encaje igualmente en otro idioma; como puede ocurrir también que un individuo, dentro del mismo sistema idiomático, tenga un sentido lingüístico más acusado y sepa acomodarse mejor a eso que pomposamente se llama *el genio de la lengua*. No todas las innovaciones prosperan por igual en una lengua, sino sobre todo las de los buenos literatos y hablistas que, como por instinto, perciben con más seguridad qué forma encaja mejor y resulta más natural y expresiva en un determinado momento de un determinado idioma.

Concretándonos a la palabra *misiología*, el P. Perbal atribuye su paternidad al jesuíta holandés Rijckevorsel: «Missiologia est cher aux Jesuites: c'est un Jesuite hollandais, Ryckevoorsel, qui l'a forgé; c'est un Jesuite belge, Pierre Charles, qui a fait sa fortune.»

Según otros, el vocablo nació en Lovaina (5). Mientras no se aduzcan otros testimonios, podemos, pues, dar por sentado que *Missiología* nació en Holanda o quizá, a lo sumo, en Lovaina. Lo que no se puede decir con la misma seguridad es que los Jesuítas sean partidarios de esta forma, pues el P. Zameza, al menos, que no es de los menos destacados, emplea *misionología*. Es como si dijéramos que los Capuchinos o los Oblatos son partidarios de *misionología*, fijándonos en los Padres Mondreganes, Perbal, Dindinger, etc. En realidad, son muy pocos los que adoptan una forma u otra por decisión consciente o razonada.

A juzgar por las respuestas que recoge el P. Brásio, la mayoría de los tratadistas no dan importancia a la cuestión, demostrándonos un sentido común más sano que los que discutimos sobre estas minucias. Me parece, pues, un poco ridícula la observación del P. Brásio al hecho de que Dindinger y Rommerskirchen emplearan 48 veces (el P. Brásio se ha tomado la molestia de contarlas) *misionología* y sus derivados. «Faltábanos saber si lo hacían por convicción científica (!), si por vivir en Roma y ser maestros en un Instituto que no emplea otro vocablo» (6). No pretendemos buscar *convicciones científicas* en casos como éste, pues para hablar pocas veces se funda nuestro lenguaje en convicciones científicas. Digamos: ¿No parece natural que, naciendo el vocablo en Holanda o en zona flamenca de Bélgica, no sintieran sus forjadores la necesidad de que apareciera expresa la *n* de *misión*? En efecto, los holandeses y flamencos prescinden totalmente de la *n* temática de estos substantivos, diciendo *Actie, Missie* por *Acción, Misión*. Pero los italianos y los españoles, cuyas formas responden al acusativo latino (*misión* < *missionem*; *acción* < *actionem*), y los alemanes, cuando recurren a préstamos del latín o del romance, sienten la *n* como parte integrante del vocablo y la pronuncian con claridad, mientras que los franceses y los portugueses, por ejemplo, la conservan sólo en la vocal precedente nasalizada. No extraña, por tanto, que los holandeses digan *Missiologie*, como dirán *Missiegezelschap* o *Missiewetenschap*, frente a las formas alemanas *Missionsgesellschaft* o *Missio-n-swissenchaft*. Y quizá es posible explicar también por pareci-

(5) *Portugal em Africa*, VI, 288, 292.
(6) *Portugal em Africa*, VI, 288.

dos motivos fonéticos que los portugueses y franceses no echen de menos tan decididamente como los españoles e italianos la falta de la *n*, aunque la nasalización de la vocal precedente acusa con bastante claridad su anterior existencia. Luego, no tiene tampoco nada de anormal que el vocablo, una vez formado, se extendiera sin ninguna modificación a países donde hubiera adquirido otra fisonomía de no llegar ya prefabricado. Y así se pudo decir *misiología*, no sólo en Francia o Portugal, sino también en Italia o España. Son vocablos que en general se reciben pasivamente, sin razonar su legitimidad y sin preocuparse de su conformidad con las exigencias gramaticales.

Pero hubo en España quienes notaban algo anormal en ese «producto del Benelux», según lo califica *Le Bulletin des Missions*, en ese neologismo belga-holandés forjado para significar la Ciencia de las Misiones. Y Felipe Robles-Dégano reaccionó contra la pasividad general, declarándose por *misionología*. Aunque el razonamiento en que fundó su preferencia es a todas luces erróneo, no deja de ser apreciable su opinión en cuanto refleja la inclinación espontánea de su sentido lingüístico, que halló eco no sólo en España, sino también en Italia y, recientemente, en Portugal, donde reprodujo algunos párrafos suyos referentes a la cuestión el diario *Novidades*, citado por el P. Brásio. Podían no convencer las razones aducidas por Robles-Dégano en su artículo de *Illuminare* de 1931 (7); pero la forma *Misionología*, preferida por él, fué adoptada conscientemente por el *Manual de Misionología* de los Padres Mondreganes-Escalante en 1933 y por el P. Tragella en la traducción francesa de su *Avviamento allo Studio delle Missioni*, obras que han ejercido notable influencia en sus respectivos países. Si el lenguaje es un hecho social y se propone como más correcta y aceptable una forma contra la cual no había objeciones serias, y esto se hacía de propósito en unos manuales que eran casi los primeros en tratar de la materia, lo prudente era acomodarse al uso propuesto. Así se daba un paso hacia la uniformidad, aunque continuaran escribiendo *misiología* por inercia quienes no se planteaban la cuestión en términos expresos. ¿No merecen más atención los que expresamente

(7) *Illuminare*, IX, 1931, 62. La cuestión había sido ya tratada un poco antes en *Misiones Franciscanas*, 1930, 152.

discuten el asunto que los que lanzan un vocablo sin discusión? ¿Convenía suscitar una polémica sobre cuestión tan secundaria que importaba casi igualmente resolver en un sentido o en otro? Se comprende que la mayoría de los tratadistas aceptaran sin dificultad la forma preferida por los que estudiaron el problema.

Preguntémonos ahora: ¿Se puede dar una explicación razonable de la forma *Misionología,* como la hemos dado de *Misiología?* Aun rechazadas las razones aducidas por Robles-Dégano, ¿se pueden hallar motivos por los cuales él y otros han preferido *Misionología* a *Misiología,* después que esta última forma había ocupado ya el terreno?

Desde luego advierto que yo me inclino por *Misionología,* no ya sólo por creerla más correcta (?), sino porque no encuentro motivos para desecharla como bárbara y para apartarme del uso común o, mejor aun, de la uniformidad que en este punto se ha logrado en España. La mayoría de los españoles expresan su preferencia diciendo que *Misionología* les parece mejor, más conforme al genio de la lengua, etc. Al justificar su legitimidad, no pretendemos demostrar que encaja mejor que *Misiología* en el contexto lingüístico castellano. El contexto lingüístico es un sistema complejo de analogías y contraanalogías que no es fácil analizar al detalle. Al hablar nos sumergimos instintivamente en este contexto lingüístico, sin tratar de analizarlo, y este sentido lingüístico instintivo nos advierte espontáneamente que algunas formas o expresiones no encajan bien y otras resultan especialmente expresivas. Al justificar la legitimidad de *Misionología,* sin rechazar la de *Misiología,* pondremos de relieve algunas de las analogías o contraanalogías que influyen en nuestras preferencias, las cuales en esta forma se harán más conscientes y razonadas.

Analicemos en primer lugar las razones aducidas por Robles-Dégano en su artículo de *Illuminare.* A Robles-Dégano le impulsa el noble deseo de establecer la uniformidad, pues ya para entonces los unos escribían *Misionología* y los otros *Misiología.* «Esta diversidad debe desaparecer, ya que no tiene razón de ser», dice él. Y añade: «Afirmo que el nombre correctamente [el P. Brásio intercala en este lugar un *sic* significativo] formado es el de *Misionología.*» Reconoce que es una palabra híbrida que, sin embargo, acepta a falta de otra puramente griega. En realidad, puede decirse que la crea-

ción de este neologismo híbrido fué acertada. No respondían tan bien al concepto ni resultaban tan claros otros neologismos, como *Evangelística* o *Apostolodicea,* que podrían traducirse por *Tratado de la evangelización* o *Arte de evangelizar* o *Tratado o justificación del apostolado* o, más literal, *de los Apóstoles,* que a lo sumo serían partes de la *Misionología,* la cual, como Ciencia general de las Misiones, abarca esos y otros aspectos. El neologismo queda, pues, admitido por Robles-Dégano, que luego razona en esta forma extraña para fundamentar la preferencia que siente por *Misionología*: «Cuando la primera parte del compuesto es una palabra imparisílaba, como en nuestro caso, la ley morfológica exige que se tome el *radical* [sic, añadido por Brásio] del genitivo, no simplemente el del nominativo.» Y cita los ejemplos: *Ontología* y no *Onología, Pædología* y no *Peología,* etc. (8), para sentar la conclusión: «No es aceptable la palabra *Misiología,* formada del nominativo *Missio.* Debe decirse *Misionología,* del genitivo *Missionis*» (9).

Concedo que el razonamiento es extraño, pues yo no veo ni que *Misionología* se forme del genitivo *Missionis,* ni que *Misiología* proceda del nominativo, ni siquiera que *Ontología* o *Ginecología* se deriven del genitivo, ya que el genitivo no es *Onto* o *Gynaïko,* sino *Ontos* o *Gynaikos.* Lo que ocurre es que en genitivo aparece el tema completo, que no se ve tan claro en el nominativo. *Misiología* y *Misionología* no se han formado ni del nominativo ni del genitivo, sino de las palabras *Misión* (en holandés *Missie*) y de la terminación *-logía,* que en las lenguas modernas se emplea con categoría de sufijo derivativo para significar *tratado.* Pero no vamos a adelantarnos demasiado.

Desde luego, tiene razón el P. Brasio al advertir que el razonamiento de Robles-Dégano está fuera de lugar, pues no se trataba de probar cómo se forman los compuestos griegos o latinos, sino

(8) Si tuviéramos que atenernos con rigor a las normas según las cuales el diptongo griego *ai* lo hacemos *e* a través del latín *ae,* tendríamos que decir, en efecto, *pedología.* Pero una cosa es que *de hecho* haya resultado esa evolución en los vocablos llegados al español en épocas anteriores, y otra que *tengamos que observar* esa norma al tomar ahora alguna palabra del griego. Se puede, por tanto, *decir pædología,* en vez de *pedología,* como de hecho se dice por razones obvias aunque por otra parte digamos *pedagogía.*

(9) *Portugal em Africa,* V, 347.

cómo se forman los compuestos híbridos. Pero, siguiendo a Robles-Dégano por ese camino, se detiene Brásio en explicar más precisamente las normas seguidas tanto para los compuestos latinos y griegos como para los compuestos portugueses de origen griego y latino. Y cita en su primer artículo las Gramáticas Portuguesas de Francisco Torrinha, José Joaquín Nunes y Antonio García Ribeiro de Vasconcelos; y en el segundo, nada menos que las Gramáticas Latinas de J. N. Madvig, profesor de la Universidad de Copenhague, y del P. Lobbera y hasta el *Traitè de Grammaire Comparée des Langues Classiques* de Meillet y Vendryes, simplemente para afirmar que la vocal de ligación, en los compuestos latinos, es *i* o algunas veces *u*. ¿No resulta un poco fuera de lugar todo este inútil aparato filológico en torno a una cuestión que nadie discute? Producen el efecto de una solemnidad ridícula citas como: «Meillet y Vendreys son del mismo parecer: en latín la vocal de ligación de los elementos compuestos es una *i*. Obsérvase sobre todo después de temas consonánticos. Y ni Madvig, ni Lobbera, ni Meillet, ni Vendreys, ni Francisco Torrinha, ni Epifanio da Silva Dias... son, creemos nosotros, «legos» en la materia, sino técnicos y maestros» (10). Y toda esta argumentación la emplea para concluir que «regularmente y en rigor filológico... sólo *Mission-i-logía* habría de aceptarse». Si bien añade: «Lógicamente y filológicamente, según escribimos, sólo *Mission-i-logía* sería defendible. Mas *sería* no quiere decir que lo sea. Y no lo es no porque las leyes morfológicas estén equivocadas, sino simplemente en virtud de ese imponderable lingüístico que es la eufonía o el oído.» No sé lo que dirían los maestros citados de la lingüística acerca de ese «imponderable que es la eufonía», pues ellos, en rigor científico, no recurren a ese expediente tan fuera de propósito. ¿A quién se le ocurre decir que, si no se admite *Missionilogía,* ello se debe a motivos de eufonía? Es verdad que, por otra parte, el P. Brásio dice a continuación que «es indiscutible, para quien tiene oído, que *Misionilogía* le llevaría la palma [a *Misionología*] si el oído fuese árbitro escuchado». ¿En qué quedamos?

No nos preocuparemos de los compuestos griegos. Si el primer

(10) *Portugal em Africa,* V, 348-49; VI, 285-86.

elemento del compuesto es un tema nominal de la segunda declinación (*-o*), no se modifica: *agrónomo*. Si el primer elemento es un tema nominal de la primera declinación (*-ā, -ē, -ās, -ēs*), la vocal final se cambia en o: *tecnología* (de tejne), *corografía* (de *jora*). Si el primer elemento es un tema nominal de la tercera declinación, se usa la *o* como vocal de enlace: *rinología* (de rin, rinos, tema rin-), *odontología* (de odous, odontos; tema odont-). Si el primer elemento es un tema verbal, la vocal de enlace puede ser *e, i,* u *o*: *arquetipo, filósofo*. Hay, por fin, compuestos que se apartan de estas reglas, como *hemorragia*, junto a *hematología*, etc. En nuestro caso no se trata de un compuesto integrado por elementos componentes griegos; pero ya se ve que si estos compuestos pudieran ejercer alguna influencia analógica sería en el sentido de que el primer elemento terminara en *-o*, ya que prácticamente la *-o* resulta la vocal de enlace para los temas nominales de primera, segunda y tercera declinación, que abarcan la mayoría de los casos.

El P. Brásio quiere limitarse a los compuestos híbridos, de los cuales dice que «son, por definición, filológicamente incorrectos». No vamos a tomar la cuestión desde sus más remotas raíces filosóficas. En este caso tendríamos que comenzar diciendo que el lenguaje es un sistema de signos, constituídos por diversas combinaciones de sonidos, que representan diversos objetos, ideas y sentimientos; y que, en principio, la relación entre el signo y la cosa significada es convencional y arbitraria, pues no hay razón filosófica para que la combinación de sonidos *piedra* se aplique en español al mismo objeto que los arameos llamaron *Kephá* o los vascos *arri*. Esta arbitrariedad de principio queda limitada, no obstante, por exigencias de diverso orden. Siendo el lenguaje un hecho social, no puede el individuo modificarlo a su arbitrio. Para entenderse con sus prójimos es preciso que se atenga al sistema adoptado por una comunidad determinada. Y dentro de cada sistema se forman paradigmas de ideas afines y se siguen ciertos procedimientos uniformes para significar las relaciones distintas en que se encuentra un nombre o un verbo, sin llegar con todo a una regularidad gramatical absoluta, como la hubieran querido lograr los gramáticos de Port-Royal; pues, aunque se diga *canto, cantas*, se puede continuar diciendo *quepo, cabes* (y no *cabo, cabes*) y *soy, eres* (y no *ero, eres*), etcétera. Un sistema lingüístico determinado es el resultado de la

evolución de otros sistemas anteriores y del juego de diversas influencias pasadas y actuales. Los científicos pueden convenir libremente en crear un término totalmente nuevo para designar un objeto o pueden manejar arbitrariamente vocablos o raíces preexistentes en la lengua o tomarlas de lenguas muertas como el griego y el latín, modificándolas un poco caprichosamente, sin que por eso cometan pecado grave contra la esencia del lenguaje. La nomenclatura química ofrece un ejemplo interesante. Es un nuevo sistema convencional de deformaciones de palabras por medio de sufijos que adquieren un valor característico tan alejado de las correspondientes raíces griegas o latinas, que, de querer aplicar las normas en torno a las cuales estamos discutiendo, habría que desterrar totalmente la química del campo de las letras...

Pero no queremos ir tan lejos. ¿Qué dificultad hay para admitir en nuestro lenguaje palabras híbridas? ¿Por qué llenarlas de improperios? ¿A qué quedaría reducido cualquier idioma si se lo quisiera purificar de esos «monstruos»? El origen histórico concreto de un vocablo puede hacernos remontar al idioma de los griegos del tiempo de Pericles o Jenofonte o aun al de los Vedas del Indostán; pero la procedencia histórica de tal combinación de sonidos es cosa accidental con relación a su valor significativo actual. Me parece bien que en los compuestos griegos y latinos, aunque se trate de lenguas muertas y de palabras que se forman convencionalmente, se guarden las leyes fonéticas y morfológicas que regían su composición hace dos mil o tres mil años, pues así quedan un poco mejor situadas en su contexto lingüístico para los pocos que sabemos el griego o el latín de hace dos mil o tres mil años. Pero no comprendo el mal humor que se manifiesta frente a los llamados hibridismos. Vamos a nuestro caso.

Se afirma que *Misión* es una palabra latina y *-logía* (o, mejor, *logos*) una palabra griega. Esto es verdad en el sentido de que históricamente, por grados sucesivos de evolución, se ha llegado de *Missio* y de *Logos* a las actuales *Misiones* y *Logías*. Pero ni Julio César, ni Horacio, ni Tito Livio, ni Cicerón nos entenderían si nos oyeran hablar ahora de la revista *Missionalia Hispánica* (cuyo título pretende ser latino) o del problema de la *adaptación misional* (aunque lo dijéramos en latín: *adaptatio missionaria*), o de que hay muchas vocaciones para ir a *Misiones*. Convengamos, pues, en que

*Misión* es una palabra moderna que está más cerca del español o del francés que del latín clásico, aunque sus elementos materiales procedan de la raíz *mittere*. Y lo mismo debemos decir en cuanto a *-logía*. En las lenguas modernas, ya no es una palabra griega, ni siquiera una palabra independiente, sino un sufijo que se emplea con el significado de *tratado*, casi con el mismo valor que adquirió la terminación de *aritmét-ica, grammát-ica,* en que se suplía *tejne= arte*.

El problema queda así reducido a los siguientes términos: ¿En qué forma se une el sufijo *-logía* a los temas que le preceden? En rigor no puede aquí hablarse de compuestos, sino de derivados. Y para la respuesta no tenemos necesidad de recurrir al griego ni al latín, sino que debemos observar cuál es la formación que mejor encaja en el español (y quizá también en el italiano, francés y portugués), y resulta más natural, y más expresiva, y más conforme al sistema lingüístico propio.

Hay quienes ni siquiera tocan el asunto. Así, Georges Goyau dice que aquí nada tiene que ver la lingüística, sino a lo sumo la teratología: «Ce n'est plus de la linguistique. C'est de la tératologie.» Se contenta, como se ve, con decir que el vocablo, en cualquiera de sus dos formas, no es en rigor una palabra, sino una formación monstruosa teratológica. El P. Pierre Charles se despacha diciendo que «la corrección filológica no es un fin, sino un medio». Pero ¿acaso sólo por ser un medio se le debe negar toda importancia? También los medios deben ser atendidos... Pero ¿merece la pena hacer un encuesta de opiniones diversas de distintos autores, filólogos y misionólogos? ¿Es acaso cuestión de sufragio universal? ¿No ha resultado ya demasiado largo este artículo que no pretendía dar a la cuestión más importancia que la que tiene? Veo que todos estamos incurriendo en el defecto que achacamos los unos a los otros y que consiste en hablar largamente y casi en tono doctoral de una cuestión que todos convenimos en decir que es de importancia muy secundaria. Más que una lista de nombres me interesa destacar las razones de una u otra preferencia.

Hay razones que pretenden fundarse en la lingüística. El P. Brásio aduce, entre otras, la ley del menor esfuerzo, que, según él, en lingüística es ineluctable. Pero, aun dando por buena esa concepción simplista de la ley del menor esfuerzo, ¿dónde ha aprendido

el autor que esa ley se usa para abreviar, sin otro motivo, los elementos de un compuesto? Una de las razones por qué el órgano de la Unión Misional del Clero de Francia se decidió por *Missiología* es semejante a ésta, es decir: porque vivimos de prisa y hay que acomodarse a la moda inglesa y americana de las abreviaturas. Pero cualquiera advierte que la moda de las abreviaturas o de las iniciales no tiene que ver con los procedimientos de formación de los compuestos (11).

El P. Tragella, que, como se sabe, es partidario de *Misionología*, dice que esta forma está más conforme con las reglas de la filología, pues resulta de la unión del tema del primer componente (*missionis*)—en que va incluída también la *n*—con el segundo (*logos*). De modo parecido también el articulista de *Lumen* concluye que el tema es *mission*, la vocal de enlace *o* y el segundo componente *logía*; todo junto *Missionología*. A estos argumentos replica Brásio que Tragella y sus partidarios aplican a un hibridismo las reglas de la composición griega, al cual en todo caso habría que aplicar más bien las de la latina, por ser latino el elemento *fundamental*: «El vocablo a formar del tema *Mission* + *logía*, sea cual fuere, es fundamentalmente y por definición (?) latino, una vez que el elemento principal y subordinante (?), que encierra la significación básica del compuesto, es latino.» Supongo que al autor no querrá decir sino que la base de *Misionología* procede del latín, pero no sabemos en qué sentido podría ser *Mission* elemento subordinante, etc., aunque tampoco nos interesa. «*Missionología*, sobre ser eufónicamente infeliz, es un vocablo etimológicamente bárbaro. La copulación violenta (?) del ómicron a un tema latino (por más que se porfíe—añade el autor—el ómicron sirve de enlace a la consonante temática), así como la sílaba «no» formada con una «n» esencialmente (?) latina y un ómicron esencialmente (?) griego, deben de ser de las mayores maravillas filológicas de todos los tiempos.» Habría que precisar qué conservan tanto la «n» como el ómicron de su pretendida «esencia» griega o latina, pues de ser «esencialmente» griegos o latinos, no sólo no se unen entre sí, sino que no caben además en las lenguas modernas; pero desde luego la copulación

(11) *Portugal em Africa*, V, 350-51.

no debe de ser tan violenta cuando tanta tinta hay que gastar para tratar de deshacerla. Ya dejamos dicho que, aunque *Misión* procede del latín y *-logía* del griego, no se puede decir en sentido lingüístico que en la forma y en el significado que ahora tienen sean vocablos esencialmente griegos ni latinos, es decir, miembros mutilados de lenguas muertas o partes de un cadáver. «*Missionología*—sigue diciendo el P. Brásio—es un barbarismo, porque no responde en su estructura, antes bien desprecia con soberano desdén el ABC de las leyes morfológicas establecidas por los Maestros» (12). Juzgando piadosamente, suponemos que Brásio querrá decir que los Maestros descubren y clasifican las leyes, no que las *establezcan* en sentido propio, como si la lengua fuera una cosa sujeta a su jurisdicción.

Dejemos a un lado estas y otras objeciones parecidas para fijarnos en la que nos parece más importante. El P. Brásio achaca a Tragella y Robles-Dégano que recurren a la *analogía* porque no les parecen sólidas (?) las leyes morfológicas normales: «Os Padres Robles-Dégano e Tragella argumentan, por tanto, apenas por métodos analógicos... Mas ao eminente «missionologo» [Tragella] não parecen sólidas as leis morfológicas normais e recorre às da analogia» (13). Concede que «de hecho parece surgir la legitimidad, por analogía fonética y ortográfica, entre ciertos compuestos griegos y el hibridismo *Missionología*; pero de ningún modo puede admitirse analogía morfológica». En cambio, afirma que es imposible no ver la analogía fonética, ortográfica y morfológica existente entre *Missiología* y muchos compuestos griegos.

Parece que el autor no sabe exactamente lo que analogía signi-

---

(12) Todos estos razonamientos están expuestos en *Portugal em Africa*, VI, 284 ss. Puede repasarse también el artículo anterior en el tomo V, 1948, 351 ss., aunque los argumentos de aquel artículo están reasumidos y mejor expuestos en el último. No sé cómo Brásio puede calificar *Misionología* como un compuesto por *yuxtaposición*, como si para ello bastara que los dos elementos estén subordinados a un solo acento tónico. Convendría que estudiara qué significan en lingüística términos como *yuxtaposición*, *analogía* o aun *ley del menor esfuerzo* antes de hacer de ellos un uso desorbitado.

(13) *Portugal em Africa*, VI, 284, 296. ¿Por qué hablará Brásio con ese dejo despectivo de la analogía? Pues ¿qué es toda la gramática y particularmente la morfología, sino un sistema de analogías? Comprendo, no obstante, que los gramáticos literalistas y miopes no saben apreciar más que estas analogías reglamentadas y canonizadas quizá por la academia, y olvidan fácilmente la actuación continua de la analogía en el lenguaje vivo de cada día.

fica en lingüística. La analogía, a diferencia de las leyes morfológicas que *rigieron* la composición griega y latina y que siguen aplicándose más o menos acertadamente por los *eruditos*, es una fuerza actual y viva en todas las lenguas. Es evidente que no faltan ejemplos que justifican la formación analógica de *Misiología*, pero no se puede negar que existen, al menos, igualmente claros para legitimar *Misionología*. No quiero decir con esto que Robles-Dégano y Tragella hicieron una aplicación acertada del principio de la analogía a su caso, que tal vez tampoco lo entendieron bien; pero no por eso puede rechazarse el principio de la analogía. Mas adviértase que la *analogía* no se emplea en lingüística para señalar cómo debe formarse una palabra, sino para explicar cómo se ha formado. Lo cual, desde luego, nos servirá para apreciar la legitimidad del proceso seguido y para proponer en caso necesario las formaciones que pueden aceptarse conforme a la manera de funcionar del lenguaje.

Podemos estar conformes con el P. Brásio cuando dice que para justificar un hibridismo greco-latino no basta presentar ejemplos de composición griega, sino «ejemplos de hibridismos exactamente formados como *Missionología*, ya consagrados por el uso y aceptados por los filólogos y lexicógrafos» (14). Pero también los compuestos griegos pueden venir a cuento, en cuanto influyen analógicamente en la formación de los compuestos híbridos, que es lo que ocurre en nuestro caso.

Desde luego, hay hibridismos greco-latinos en los que la vocal de enlace *es -i-*. Brásio cita *longilobado, longipétalo, centímetro, estratilogía*. Puede aumentarse fácilmente la lista. Pero de estos ejemplos no puede deducirse cosa fija, pues junto a *estratilogía* y *estratigrafía* existe también la *estratología*, y junto a *centímetro, altímetro, voltímetro*, etc., tenemos *pluviómetro*. *Longilobado* y *longipétalo* son, para la percepción lingüística actual, compuestos de distinto género, que, además, no se sienten como greco-latinos, pues *longilobado* tiene terminación romance y *pétalo* entró hace mucho tiempo en el latín y en los romances. Creemos, no obstante, que en los hibridismos de segundo elemento procedente del griego se sien-

(14) *Portugal em Africa*, VI, 285.

te en general la necesidad de que la primera parte del compuesto termine en *o*, aunque provenga del latín o de cualquier otro idioma antiguo o moderno. Así no sólo se dice *lusófilo* o *anglófilo*, sino también *Dantología* (de Dante), *Japonología* y *Japonófilo* (de Japón), *Palestinólogo* (de Palestina), etc. Se comprende, pues, que el Dr. Rebelo Gonçalves diga graciosamente que *Apostología* (por haplología, de Apostolo-logía) podría interpretarse como «ciencia das apostas» o «tratado de las apuestas» (15).

Creo que es este uno de los puntos que hay que fijar con claridad. En los compuestos de segundo elemento griego, como *-logía*, *-filo*, *-fobo*, la vocal de enlace del primer elemento suele estar determinada no por el carácter del primer elemento, sino del segundo. No decimos que tenga que ser así, sino que nos contentamos con constatar que simplemente es así. La analogía se ha ejercido en general en este sentido. Se comprende. A *-logía* y terminaciones parecidas les precedía por lo general un tema griego; entre los temas nominales griegos usados como primer elemento de compuesto preponderaban los terminados en *-o-* (ya por ser temática, como en la segunda declinación, ya por agregárseles como vocal de enlace, como en las declinaciones primera y tercera); por lo cual, por influencia analógica, la *o* de enlace tuvo tendencia a agregarse no sólo a temas griegos, sino a toda clase de temas, al preceder a los segundos elementos griegos ya citados. Hay palabras griegas, como *Christos*, *dactylos*, que utilizan la *-i-* como vocal de enlace, con segundo elemento latino, y la *-o-* con segundo elemento griego, resultando *Christ-ó-foro*, junto a *Christ-i-fero*; *dactyl-ó-foro* (español *dactilografía*), junto a *dactilífero*. Y cosa parecida ocurre con vocablos que tienen la misma forma en latín y griego: *agrónomo*, *agrología*, frente a *agr-i-cola*, *agricultura*. No puede, pues, decirse que repugna que un elemento *fundamentalmente latino*, como *Misión*, tenga que tomar la *-o-* como vocal de enlace, aunque su segundo elemento sea griego. Es lo cierto que, instintivamente, sin razonar exprofeso sobre la vocal de enlace, sino fijándose sólo en la conservación de la *-n-* temática, Robles-Dégano, por ejemplo, afirma que en griego no se puede decir *Orniología* o *Gineología*, tomando los temas del nominativo (*sic*). Pero ¿de dónde saca la *-o-* de Orni-*o*-, Gine-*o*-,

(15) *Portugal em Africa*, VI, 298.

si el nominativo es *Gyné, Ornì-s,* sino porque la fuerza analógica lo arrastra inconscientemente? Son pocos los que, sin reflexión, logran substraerse a esta tendencia analógica para aceptar como naturales las formaciones *Ornilogía, Gynelogía.* Se siente que falta algo: la *-o-* que debería preceder a *-logía.* ¿No habrá que decir quizá que en este género de compuestos, contra la opinión de Brasio, más característico (no más importante) es, desde el punto de vista idiomático, el segundo elemento que el primero? Una palabra griega, como *cinematógrafo,* se conforma a la gramática española cuando le agregamos la desinencia de plural *-s* (cinematógrafos) o si decimos *cinematografiar, cinematografiaron.* Ya no pensamos en las leyes morfológicas griegas, como podríamos pensar con el pretexto de que se trata de una palabra «esencialmente» griega. Mas en nuestro caso no se trata de gramática, sino de léxico. Y las lenguas modernas admiten como préstamos palabras griegas o latinas formadas según las reglas de composición griegas o latinas, según sea griego o latino el segundo elemento del compuesto, que, conforme hemos insinuado, en estos casos más bien tiene categoría de sufijo derivativo. Resulta, pues, por influencia analógica, que los neologismos formados con las terminaciones griegas *-logía, -filo* y otras se consideran prácticamente como griegas para los efectos lingüísticos, como *cinematografiaron* se considera como española para los efectos de conjugación y declinación. Hay terminaciones griegas, como *-logía, -filo, -fobo, -nomo,* que casi constantemente exigen que el primer elemento termine en *-o-*; otras, como *-metro,* ofrecen alguna vacilación, admitiendo ya *-i-,* ya *-o-,* quizá porque *-metro* entró en el latín en tiempos relativamente remotos, conformándose así a la morfología latina. Decimos *cronómetro, termómetro,* pero, con primer elemento latino, también *centímetro,* etc; y en los hibridismos se ha seguido ya el primer procedimiento, ya el segundo, pues *-metro* se podía sentir ya como latino, ya como griego, apareciendo vocablos como *voltímetro, amperímetro* (que también se dice *amperómetro*) y aun *pluviómetro,* con primer elemento decididamente latino. Ya se ve con lo dicho qué camino han seguido esta clase de neologismos en las lenguas modernas. Dejemos a un lado el vacilante *-metro.* Con los demás —llamémoslos así— *sufijos* griegos, si el primer elemento terminaba en *-o-,* no había ninguna dificultad, aunque la *-o-* fuera secundaria, como en el francés *Bureau,* al

cual correspondería *-l* final en otros romances (lo mismo que a Rousseau). Así, se dice *burocracia, terminología,* etc. Si el primer elemento no terminaba en *-o-*, pero tenía algún equivalente o alguna forma afín terminada en *-o-*, se escogían éstos como primer elemento, diciéndose *germanófilo, anglófilo, lusófilo,* aunque fuera de este caso fueran más corrientes los vocables *inglés ,portugués, alemán,* y *sociología,* aunque se quisiera designar con el neologismo, no el *tratado de los socios,* sino de la *sociedad.* Si en alguna forma podía pasar *alemanófilo,* resultaban desagradables *inglesófilo,* etc. Si el primer elemento terminaba en otros sonidos, sin equivalente terminado en *-o-*, la vocal se convertía en *-o-*, o se añadía a la consonante una *-o-* de enlace, diciéndose *Mariología, Dantología,* etc. Recuerdo que los alumnos de cierta población alemana llamaban humorísticamente *Piffología* a la asignatura explicada por el Dr. Piff. Mas esta ley general no dejaba de tener sus tropiezos, pues no todas las palabras encajaban con igual facilidad en los modelos griegos para unirse por medio de una *-o-* al segundo elemento. Había alguna dificultad en decir *alemanófilo,* y menos todavía se podría decir *virtudología* o *virtutología* para significar el tratado de las virtudes, y se dudaría entre *tribucracia* y *tribocracia, aranzazúfilo* y *aranzazófilo,* por considerar como temática la *-u-* de *tribu, Aránzazu.*

Como ejemplos que se apartan de esta norma, cita el P. Brasio *Mamalogía* o *tratado de los mamíferos,* que dice que se formó del genitivo *Mamma (e)+logia,* y *Mineralogía* con *Minerografía.* En cuanto a *Mariología,* que considera vocablo importado, dice que en portugués parece preferible *Marialogía,* y que *Mariología* no está generalmente registrado en los diccionarios ni merece estarlo (16).

---

(16) *Portugal em Africa,* VI, 286, nota 5. Para la influencia analógica importa poco que se trate de primero o segundo elemento. Lo que importa es la frecuencia del uso. Por ser muy usadas las terminaciones *-logía, -filo, -fobo,* y en primer lugar con temas griegos, la influencia se ejerce en el sentido de que el primer elemento termine en *-o-*. En cambio, por ser muy usados los compuestos con primer elemento foto- (fotógrafo, fotosfera, etc.), éste termina en *-o* aun con segundo elemento latino: *fotocopia, fotocopiar,* etc. Y por ser muy usada esta palabra híbrida, luego resulta por analogía y por afinidad semántica una palabra como *actocopia,* en que ambos elementos son latinos y forman, no obstante, el compuesto como si fueran griegos. La analogía ofrece casos curiosísimos. *Amfibio (amfi + bio)* es una palabra griega que últimamente se ha aplicado a los jeeps que sirven para mar y tierra Y por analogía se ha comenzado

Quizá podrían hallarse algunas excepciones más de este tipo, pero no por eso pueden constituir regla. *Mamalogía* no deja de sonarnos extrañamente; *Marialogía* no existe, que yo sepa, más que en los deseos del P. Brasio, siendo por lo demás universalmente admitida la forma *Mariología,* que es un hecho contra el cual no valen razones; *Mineralogía* es un caso de haplología exactamente comparable a *idolatría, anfibología, simbología,* que proceden de *idolo-latría, anfibolo-,* y *simbolo-logía* (*Mineralología* > *Mineralogía*). De *Minerografía,* que no hace al caso aquí, nos ocuparemos en seguida. Si *Minerografía* se comparara con *Mineralogía,* esta última palabra tendría que sonar *Minerología* y no *Mineralogía.*

Vamos a aclarar otro punto, el referente a la conservación o supresión de la *n* temática. Desde luego, sabemos que la consonante temática, al quedar en posición final, frecuentemente desaparece en los nominativos y vocativos del griego, y un poco también en los del latín. Para conocer la consonante temática de *stigma,* por ejemplo, tenemos que recurrir al genitivo *stigmatos* (tema *stigmat-*); para la de *missio,* a *missionis* (tema *mission-*). Pero es el caso que algunas de estas palabras se han adoptado en los romances en su forma de nominativo-acusativo neutro, sin consonante temática, diciéndose *los estigmas, el clima, el poema,* etc. Y luego, considerándolas como palabras comparables con *puerta* o, para citar palabras griegas, con *agora, jora,* se han formado, partiendo del romance (no del griego), compuestos como *estigmografía* (como *corografía*), *estigmólogo, climología* (junto a *climatología*), *estomalgia* (por *estomatalgia*), etc. (17). No faltaban en el griego algunos ejemplos que justificaran este procedimiento, como *hemorroissa* (por *hematorroissa*), *hemorragia* (por *hematorragia*), etc., cuya explicación no nos

---

a hablar de *trifibios* (para mar, tierra y aire), con escándalo de los gramáticos, que no saben de dónde procede ese *fi-*.

(17) *Portugal em Africa,* VI, 293. Muchos de los ejemplos ahí aducidos están fuera de lugar. *Estomacología* y derivados proceden de *stomajós* (estómago), del modo más normal, y no hay que pensar que están en vez *estomatocología,* etcétera. *Idolatría, anfibología, simbología* son casos de haplología, también normal, por la contigüidad de las sílabas *lo-la, lo-lo* (como en *Mineralogía*). En *antonomasia, onomasiología, somasiología,* no falta la consonante temática, pues la *t* de *onomat-* en esas condiciones se convierte en *-s-*, como lo sabe cualquier helenista. Es, pues monstruoso suponer que *antonomasia,* etc., están por los inexistentes e imposibles *antonomatosia* (sic), *onomatosiología, somatosiología,* etc.

interesa por el momento, pero que por su excepcionalidad no podían servir de norma. Fuera de casos de este género, no se ve razón para que se *omita* una consonante temática que en las lenguas romances aparece constantemente unida a la palabra. Si en *haima-haimatos*, o en *gala-gálactos*, o en *missio-onis* hay formas con y sin la consonante temática, la *n* de *misión* en romance no se separa de su núcleo ni por motivos de declinación, ni por derivación. El vocablo es *misión*, no *misió* a veces y *misión* en otros casos. Se podrá decir *ginecología* y *misógino*, utilizando ya el tema *ginaik-*, ya la raíz *gin-* sin la consonante temática; pero los derivados de *misión* conservan siempre su *-n* final: *misional, misionero, misionar, contramisionar, cuasimisión*, etc. En los compuestos con segundo elemento latino diríamos: *misionícola, misionicultura* y no *misiócola* o *misiocultura*. (Sonaría aún menos mal misícola, terminando en *-i-* el primer elemento, pero esa palabra apenas podría servir, así desfigurada, para significar *habitante* o *cultivador de una misión*.)

¿Podría, pues, suprimirse la *n* temática de *misión* al formar un compuesto con segundo elemento griego y decir: *misiófobo, misiófilo, misiología*, en vez de *misionófobo, misionófilo, misionología*? Desde luego no es el único ejemplo. El P. Brasio cita acertadamente los vocablos *visiómetro* (no *visionómetro*, ni *visionímetro*) y *flexiología* (no *flexionología*), que, de ser muy usados, podrían influir analógicamente en la formación de otras palabras nuevas, como *misiología*. Pero estas palabras están precisamente sujetas a las mismas objeciones que *misiología*. El P. Brasio cita, además, y por cierto que muy a despropósito, otras palabras. «La apócope del genitivo—dice—, que se verifica en *Missio (n) logia* (sic), con pérdida de la *n* temática, verifícase igualmente en innumerables compuesto griegos. En estos casos la analogía con *Missiología*, o de ésta con aquellos compuestos, es todavía más flagrante: *braquiología* por *brioquionología* (sic), *braquicéfalo* por *braquionocéfalo* (sic), *pterosaurio* por *pteronosaurio*, *pteroteca* por *pteronoteca*», etc. (18). No cito todos los ejemplos, pues no es necesario. Pero, ¿de dónde

(18) *Portugal em Africa*, VI, 294. Ni *brajys* ni *pterón* forman el genitivo en *-ono*, ni es preciso que esos elementos estén en genitivo, y menos *brajys* en *braquicéfalo, braquisílabo*, donde es adjetivo que califica al segundo elemento, como en los antes citados *longipétalo, longilobado*, etc.

saca Brásio esos monstruos desgraciados de *braquiono-, pterono-*? ¿Quién le ha dicho que, de no apocoparse el genitivo (?), hubieran adoptado esa forma? ¿Qué genitivo es ese? En cambio, hubiera podido citarse también *embriología*, que, si se compara al español *embrión*, hay que decir que suprime la *-n-* final, pero que en realidad procede del griego *émbryon, embryou*, donde la *-n-* no es la temática sino desinencial. Así tenemos que *embrionario* procede de *embrión* y *embriología* de la forma griega correspondiente.

La conclusión es que no hallamos motivo para la supresión de la «n» de *misión*, ya que suprimir la «n» es mutilar arbitrariamente la palabra española *misión*. Como, por otra parte, la vocal de enlace, en los compuestos terminados en *-logía*, es *-o-*, aunque el primer elemento no sea griego, diremos *Mision-o-logía*, lo mismo que *Mari-o-logía* o *Pluvi-ó-metro*.

Es conclusión que implícitamente aceptan algunos partidarios de *Misiología* citados por Brásio. «Tratándose de un híbrido—dice Botelho de Amaral—, poco adelantamos con la incompleta *corrección* de *Misionología*, que, *aunque más conforme con la mecánica derivativa*, es realmente menos eufónica.»

Rebelo Gonçalves explica más largamente su opinión. Prefiere *Misiología*, de la cual dice que «técnicamente puede defenderse como resultado último de una haplología del tipo no-lo>lo-lo>lo». No se atreve a defender decididamente *Misiología* porque le «parece que la mutilación resultante de la haplología ha perjudicado un poco la deseada expresividad, de tal suerte que *misiología* podría interpretarse como «tratado o ciencia de las misas». (Nosotros creemos que la «ciencia de las misas» habría que decir *misología* y no *misio-*, en el supuesto absurdo de que recurriéramos para ello a los componentes citados.) En cuanto a la haplología, la rechazamos de plano, pues supone primero la asimilación no-lo>lo-lo, cuando precisamente la tendencia de la lengua, en casos parecidos, es la disimilación de nasales, vibrantes y laterales (*delante>denante, bolonia* del latín *Bononia*, etc.). No se explica que *no-lo* dé *lo-lo*; más bien podría ocurrir lo contrario: que de los dos *lo-lo* se convirtiera uno en *no* por disimilación. Lo comprende el mismo Rebelo Gonçalves, cuando añade en nota: «¿Deberá realmente hablarse de haplología en el caso presente? ¿O más bien de una arbitrariedad lexical?» Tal vez ni de lo uno, ni de lo otro. Según dejo dicho,

creo que *misiología*, término nacido en Holanda, puede explicarse como compuesto formado del holandés *missie*, sin respeto al original latino, y de la terminación *-logía*; lo mismo que *burocracia* se forma de *bureau*, con la pequeña diferencia de que *missie* ha modificado en *-o-* su vocal final para agregarse a *-logía* por el procedimiento analógico que dejamos explicado. Sigamos con Rebelo Gonçalves, el cual añade que *misionología* tiene sobre *misiología* «la ventaja de conservar entero el radical *misión*», pero en cuanto a la vocal de enlace, cree que debería ser *-i-*, aunque menciona *sociología*, etc., advirtiendo: «...lo cual nos haría pensar en una estructura peculiar a ciertos híbridos.» Y concluye: «*Misionología*, de estructura discutible por lo que toca a la vocal plástica [la *-o-* de enlace debería ser *-i-*, a su parecer], tiene sobre *misiología* la ventaja, no compensada por cierto a causa de su ingrata prolación, de ofrecer un radical no mutilado... A una *misionología* estructuralmente más expresiva, se opone una *misiología* eufónicamente más aceptable.»

El Dr. Torrinha, consultado como los anteriores (hay que fijarse en que la respuesta está un poco influída y preparada por la consulta) por el P. Brásio, contesta: «*La forma misionología está más en armonía con las leyes de la filología*, pero tiene el inconveniente que vuestra Revma. muy acertadamente apunta» (19).

Creo que no es necesario seguir adelante en estas citas, que no nos interesan más que secundariamente; pero, antes de terminar, vamos a dedicar un poco la atención a las razones no estrictamente lingüísticas, sino de eufonía y de gusto, que han salido a relucir varias veces a lo largo de este artículo. En este terreno, el asunto es bastante complicado, ya que este género de razones es de orden eminentemente subjetivo. Lo que a los unos les parece mejor y les gusta más, a los otros les disgusta. Los franceses, los belgas y aun los portugueses, si hemos de creer a Brásio, más acostumbrados a *misiología*, parece que la encuentran más aceptable; mientras que los españoles e italianos, que no pueden ser preteridos despectivamente en cuestiones de lingüística romance, ya que están tan cerca del latín, se inclinan por *misionología*. Examinemos algunas de las

(19) Estas y otras opiniones pueden verse en *Portugal em Africa*, VI, 296-99.

razones en que los *misiólogos* tratan de fundamentar su preferencia, ya que los *misionólogos*, seguros al parecer de sus argumentos lingüísticos, no sienten necesidad de recurrir a razones de orden estético.

Son varios los *misiólogos* que rechazan *misionología* por razones de eufonía. Yo no veo con claridad las diferencias eufónicas existentes entre *misionilogía* y *misionología*; pero Brásio afirma que *misionilogía* le llevaría la palma a *misionología* «si el oído fuese árbitro escuchado». Y también a Augusto Moreno «le sería más simpática la forma *misionilogía*». Mas no se insiste en *misionilogía*, pues no se trata de esta forma, sino de *misiología* y *misionología*. Y esta última les parece menos eufónica a Botelho de Amaral, Rebelo Gonçalves y algunos otros. El P. Brásio encuentra a *misionología* «complicada, solemne e incorrecta», mientras que *misiología*, «nao é empolada, é breve, exprime perfectamente o que quer significar» (20). Botelho de Amaral califica a *misionología* de menos eufónica, porque «la secuencia de tres sílabas con *o*, esto es, *o-no-lo*, es desagradable» (21).

No encuentro expresadas otras razones que justifiquen la preferencia estética de *misiología*. ¿*Misiología* es realmente más eufónica que *misionología*? Hay, desde luego, casos de cacofonía, que podríamos llamar absoluta; pero normalmente la eufonía no sigue las mismas reglas en todas las lenguas, sino que tiene su sentido propio dentro del sistema fonético y gramatical de cada lengua. Los vocablos alemanes *pfefferminz* o *strumpf* no son ciertamente eufónicos para los italianos, portugueses o españoles. Y nosotros no hallamos ninguna disonancia, ningún tropiezo cacofónico, para la pronunciación de *misionología* dentro de nuestro sistema lingüístico. Es una palabra que nos parece perfectamente eufónica, con el mismo derecho con que a otros les parece menos eufónica. Y en cuanto a la secuencia de las tres sílabas con *o*, a saber, *o-no-lo-*, no sabemos que nadie haya protestado, por razones de eufonía, contra *demonología*, que también lleva tres *oes* seguidas, ni contra *odontología*, que lleva cuatro, ni contra *protozoología*, que lleva

(20) *Portugal em Africa*, V, 250.
(21) *Portugal em Africa*, VI, 296.

cinco, ni contra *protozoólogo*, que lleva seis, palabras todas ellas registradas sin dificultad en nuestros diccionarios. Si a nosotros nos producen impresión un poco extraña, por ser de lenguas extrañas, algunos vocablos largos del sánscrito o del malgache, no creo que los naturales sintieran ninguna repugnancia en pronunciar el título del célebre poema hindú *Mahabharata*, con cinco *aes* seguidas, o el nombre del obispo malgache monseñor *Ramarosandratana*.

Finalmente, Brásio prefiere *misiología*, no sólo por razones lingüísticas y estéticas, sino también por razones patrióticas, pues, según él, *misionología* es un *italianismo*.

Al plantear el problema, dice ya que su artículo no estaba inspirado por «el móvil tenebroso de desbancar la *misionología* [por error aparece *misiología*] de España o la *missionología* de Italia, sino que apenas trataba de protestar contra el tardío intento de implantar el vocablo italiano en Portugal, donde *missiología* goza, desde hace muchos años, de un derecho de ciudadanía incontestado» (22). Y encuentra «completamente sibilina» la nota de *Lumen*, según la cual el autor del artículo allí aparecido se siente lisonjeado en su sentimiento de portugués «por el hecho de no sernos preciso usar un término extranjero» para designar la ciencia de las misiones desde el momento en que se emplee la palabra *missionología* (23). Y pregunta: «¿Por qué motivo puede calificarse *missiología* de palabra extranjera? ¿Tal vez por ser un compuesto greco-latino? ¿Por estar registrado, desde hace diez años, en los mejores léxicos nacionales? ¿Por dónde aparece en cambio que *missionología* tenga cuño nacional? ¿Tal vez por ser vocablo italiano?» Y concluye diciendo que no ve cómo puede sentirse satisfecho el patriotismo portugués al rechazar un vocable ya «diccionarizado» por los maestros y tan vulgarizado (cosa que no sucede—añade—ni con *missionología* en Italia ni con *misionología* en España), «sustituyéndolo ahora por un *hibridismo bárbaro, de pura cepa italiana*». Y en otro lugar vuelve a resumir su opinión en esta forma: «Por más que se quiera y haga, hoy la realidad es esta: *missiología* es un vocablo de la lengua portuguesa; *missionología* es un extranje-

(22) *Portugal em Africa*, VI, 284.
(23) *Portugal em Africa*, VI, 287.

rismo italiano, por añadidura no admitido todavía por los lexicógrafos de su país de origen» (24).

Sin embargo, ni los mismos portugueses están todos conformes con el P. Brásio. Hemos citado incidentalmente la opinión del articulista de *Lumen*, contra la cual se subleva Brásio. Según el Doctor Marcelo Caetano, el decreto-ley 35.885 del 30 de septiembre de 1946, «consagra oficialmente el término *missionología*». (Replica Brásio: «Si el Dr. Marcelo Caetano es, de hecho, un competente profesor de Derecho administrativo, no nos consta de su doble autoridad de filólogo y de maestro en *misiología*.») Más atención merece la opinión del Dr. Xavier Coutinho, aunque tan despectivamente se desentiende de ella nuestro apasionado Brásio que, en lugar de argumentos, emplea con frecuencia fraseología mitinesca, por mucho que se cure en salud, asegurando que no va a «hablar para la galería». Dice Coutinho: «*Sentimentalmente*, para no entrar en el fondo *erudito* de esta cuestioncilla, no veo que *misiología* sea superior a *misionología*, palabra mucho más comprensible cuanto a su contenido en relación con la actividad, bien meritoria, de los *misioneros*.» Y en otro lugar: «Entre *misiología* y *misionología*, me decido totalmente por esta última por todas las razones, que resumo en ésta: dícese *misionología* (de missione (m)+logía), como decimos *missionario* (de missione (m)+ario), que no es el resultado de *misio* nominativo+*narius*, sino de *missione* (*m*)+*arius*. Juzgo que no será preciso discutir más largamente para convencerse de que *misiología* es un galicismo (francesismo dice el autor) que no han admitido aún ni el Diccionario de la Academia ni el de Darmesteter y Thomas, a pesar de lo mucho que se emplea en las publicaciones de la especialidad en Francia. Teniendo en cuenta las naturaleza de la evolución de las lenguas románicas, este es el curso que sigue la derivación de todos los latinismos, dada la función del acusativo en todas ellas, con excepción, claro está, del italiano» (25).

---

(24) *Portugal em Africa*, VI, 291.

(25) *Portugal em Africa*, VI, 290.

*Misionología* no sólo se emplea en Italia y España, sino también, al menos en algunos casos, en Francia y Portugal, según estamos viendo, y, al parecer, sistemáticamente también en Suiza; pues el P. Seumois, partidario de *Misiolo-*

Vemos, pues, que no faltan portugueses que consideren más auténticamente portuguesa la forma *misionología* y hasta alguno que tacha de galicismo *misiología*. Y, a nuestro parecer, exponen su opinión con argumentos tan concluyentes, al menos, como los del P. Brásio. Nosotros no hemos consultado directamente a ninguno de esos maestros, sino que nos atenemos a las citas del P. Brásio, que pueden estar más o menos abreviadas. No obstante, creemos que Brásio no ha entendido la sólida argumentación, por ejemplo del Dr. Coutinho. Así replica que en el Dr. Coutinho hay una «evidente y grave confusión entre *derivación* y *composición* de vocablos, fenómenos lingüísticos enteramente diversos. En cuanto al fondo doctrinal sobre el origen de *misionología*, que aquí se nos propone, nunca nos hubiéramos imaginado que pudiera proceder de ningún *doctorado* en Letras, un maestro, un profesional por lo tanto... Lo que el reputado «*missionólogo*» y «*filólogo*» no nos explica (lo que sería verdaderamente interesante) es por qué artes máginas nace *missionología* de *missione(m)+logía*...» Permítanos observar el P. Brásio que aquí no hay ningún misterio para quien esté ligeramente versado en lingüística romance. Coutinho no confunde *derivación* y *composición*, sino que, en el párrafo anterior transcrito, se limita a explicar cómo las formas romances actuales se derivan del acusativo latino (*misión* de *missione(m)*, *dueño de domnum* < *dominum*, *misiones*, *dueños*, *casas* de los, plurales *missiones*, *domnos*, *casas*), menos en el italiano, el cual, al menos en el plural, por la pérdida de la *s* final del acusativo, ha recurrido al nominativo en la primera y segunda declinación: *case*, *muri*; extendiéndose por analogía la *-i-* de la segunda también a la tercera, que terminaba en *-s* (*missioni*, en vez del latino *missiones*). Lo que Coutinho pone de relieve es que, derivándose *misión* de *missione* (*m*) y siendo, por consiguiente, la -n final parte integrante de vocablo, no es lícito suprimirla al añadirle la teminación *-logía*. Aquí no se detiene, en cambio—no sé si lo hace en otra parte—, en demostrar que la vocal de enlace es *-o-*. Tal vez lo da por supuesto, siguiendo en esto a no pocos partidarios de *misionología*, que tampoco han tratado de justificar teóricamente ese detalle, aunque lo sienten por

---

*gía*, confiesa que emplea «missionología» en Italia y en Suiza, «mais toujours a regret» (*Ib.* 289), según subraya Brásio.

instinto analógico, que el Dr. Torrinha lo aplica en forma extraña a *misiología*: «*Misiología*... puede justificarse como forma resultante del tema *mission*, que tenemos en *missionario*, con pérdida de la *n* debida a eufonía y a influencia analógica de los compuestos de origen griego cuyo primer elemento termina en *o*» (26). Es doctrina conforme a la que adoptamos también nosotros en cuanto a la influencia analógica de los compuestos cuyo primer elemento termina en *o*; sólo que no vemos la necesidad de que se suprima la *n*, cuando es tan sencillo agregar la *-o-* de enlace a la palabra completa, como Xavier Coutinho lo da por sobreentendido, sin recurrir a ningún género de artes mágicas. Es, pues, un insulto gratuito afirmar que el dicho doctor «está al margen del problema y que su invocada autoridad de letrado y misionólogo no parece de peso en el campo de la misionología». Hay que comenzar por entender lo que se refuta.

Vista la variedad de opiniones en torno al pretendido carácter extranjero de *misionología*, conviene que hagamos una observación por nuestra cuenta. Convengamos en que el neologismo es uno solo, aunque se presente en dos formas diversas. *Misiología* y *misionología* son una misma palabra. No se discute qué palabra se ha de adoptar para designar la ciencia de las misiones, sino en cuál de las dos formas propuestas es preferible usar dicha palabra. ¿A título de qué puede calificarse de italianismo la forma *misionología*, si está «más conforme con las leyes morfológicas», no del italiano, sino de las lenguas modernas, según lo confiesan hasta algunos *misiólogos*? Y sobre todo, ¿a título de qué habría que considerar como más castiza y más auténticamente portuguesa la forma *misiología*, nacida en la zona flamenca del Benelux? ¿Basta acaso para admitir como castiza una de las formas y reprobar como bárbara la otra la circunstancia accidental de que la primera haya comenzado a usarse en Portugal unos diez años antes? ¿O se convierte en castiza una forma por estar registrada en los diccionarios? Yo, al menos, no me atrevería a considerar como italiana una forma que tan pronto como en Italia se usó en España y que sometida a examen sistemático por españoles, italianos y franceses, como Perbal, Tragella, Mondrega-

(26) *Portugal em Africa*, VI, 299.

nes, misionólogos universalmente reconocidos, ha sido hallada más conforme que *misiología* con el genio de sus respectivos idiomas. Y de la misma opinión son muchos portugueses, como Xavier Coutinho, que califica *misiología* de galicismo; el articulista de *Lumen*, el doctor Marcelo Caetano. Entre los que no dan importancia a la cuestioncilla, que son la mayoría, gracias a Dios, y usan ya la una ya la otra de las formas, acomodándose al ambiente respectivo, cita Brásio al P. Dias Dinis, que es portugués, director de *Missões Franciscanas*, y que dice: «Comencé a usar la primera forma [*missionología*] hace ya *varios años* [¡en Portugal!]; e agora, visto ela também ser adoptada por aí fora, continuarei, sem desprimor para a opiniao de A. ou de B., pois as acato a ambas mui respeitosamente» (27).

En su afán por contar los votos que tiene a favor o en contra, el P. Brásio llega a extremos ridículos; por ejemplo, cuando trata de desvirtuar el valor de las preferencias del director de *Missoes Franciscanas*: «El *Boletim Mensal*—explica en nota—emplea ya el uno, ya el otro vocablo... En agosto de 1941 y octubre de 1942 la redacción usa *missiología*. En el *Antonianum* de Roma se admite indiferentemente el uno o el otro. Por lo demás, aun teniendo todavía muchas y florecientes misiones, la Orden de San Francisco no es *exclusivamente*, ni aun *principalmente*, un Instituto destinado a las misiones entre infieles». ¿Risum teneatis? Después de llevar cuenta minuciosa sobre los años en que la Redacción de una revista usó *missiología*, concluye Brásio que no tienen suficiente autoridad en la cuestión los franciscanos por tratarse de una Orden que no es ni *exclusiva* ni *principalmente* misionera. Por lo visto sólo tienen voto los Institutos exclusiva o principalmente misioneros. Pero en este caso ni Meillet ni Vendryes son misioneros, ni Braudillart, ni Georges Goyau, ni Kilger, ni Descamps, ni tantos otros, aunque sean eminentes misionólogos (28).

---

(27) *Portugal em Africa*, VI, 291.

(28) Según Brásio, resultaría que sólo las congregaciones *misioneras*, como la Sociedad del Verbo Divino o la Congregación del Espíritu Santo, a la que él pertenece, tendrían derecho a decidir si se debe decir *misiología* o *missionología*, aunque sus miembros pertenezcan a países en que es menos fino el sentido lingüístico por lo que se refiere a las lenguas neolatinas, mientras que la Compañía de Jesús o la Orden Franciscana no tendrían voto en ese pro-

En conclusión, Brásio cree «poder afirmar que: a) *missiología* es el término usado *preferentemente* por los maestros, profesionales y especialistas; b) y que tiene a su favor una mayoría abrumadora de sufragios..., y que el mundo culto está generalmente e incorregiblemente a favor de *misiología*». Y concluye que «*missiología* no sólo no es un barbarismo antifilológico, sino que es, después de *missionilogía*, el único vocablo legítimamente formado de *mission* + *logía*, según las leyes morfológicas (?), mientras que *missionología* es un barbarismo que no las respeta»; y que «*missiología* es el término consagrado en aquellas naciones que están a la cabeza del movimiento misionero mundial, y preferido por los maestros, profesionales y especialistas»; y que «los raros adeptos portugueses de tardía corriente italiana o española que prefieren *missionología* lo hacen *porque sí*, esto es, sin saber bien por qué» (29).

Nosotros, en cambio, no utilizando más que los testimonios proporcionados por el P. Brásio y sin sentir necesidad de recurrir a ese alarde inútil de bibliografía lingüística (donde, por lo demás, se citan hasta autores ya anticuados y tan poco seguros como el de Abel

---

blema por no ser Ordenes ni *exclusivamente*, ni *principalmente* misioneras. Véase el absurdo resultante: Antes de que surgieran esos Institutos misioneros, que apenas llevan un siglo de existencia, las Ordenes no exclusivamente misioneras evangelizaron América, Filipinas, Japón, China, India, Africa (no sólo el norte, sino también el Congo, Angola, Mozambique, etc.), y parte de Oceanía, y escribieron varios tratados de misionología, y aun en la actualidad cuentan con mayor número de misiones y misioneros, pero no tienen derecho a definir cuestiones de misionología; mientras que esos otros Institutos, que cuentan con menos misiones y misioneros, deben ser atendidos con preferencia en estas cuestiones. Fijémonos en las estadísticas oficiales de la *Agencia Fides*, publicadas en *Le Missioni Cattoliche*, Roma 1950. La Congregación del Espíritu Santo tiene a su cargo, en América y Africa, 30 misiones con 1 127 misioneros, de los cuales son indígenas 11 sacerdotes y cuatro hermanos. La Sociedad del Verbo Divino, por su parte, tiene 17 misiones con 991 misioneros, de los cuales son indígenas 46 sacerdotes y 21 hermanos y 50 estudiantes. En cambio, la Compañía de Jesús aparece con 36 misiones y 3 973 misioneros, de los que son indígenas 412 sacerdotes y 218 hermanos. Y la Orden Franciscana (Franciscanos, Conventuales y Capuchinos) presenta 79 misiones (sólo la rama de los Franciscanos tiene 46) con 2.735 misioneros, de ellos 289 sacerdotes indígenas y 58 hermanos ídem, extendidos por todo el mundo, aun por regiones (China, Japón, Pakistán, India, Indonesia) en que no hay ninguna misión encomendada a la Congregación del Espíritu Santo. Y esto sin las numerosas misiones que regentan en territorios no dependientes de Propaganda Fide, como las de los indios del Brasil, las de Mozambique y Guinea Portuguesa, Egipto, etc.

(29) *Portugal em Africa*, VI, 301, 303.

Hovelacque), sacamos conclusiones un poco diversas. Hemos querido limitarnos a los datos que aduce Brásio, tratando de interpretarlos más objetivamente, sin añadir nada por nuestra cuenta. Dejamos, pues, intactos lo resultados obtenidos en sus encuestas, con las que ha confeccionado sus listas de partidarios y no partidarios de *missiología*. No creemos demasiado en el sufragio universal. Concluímos:

1. Los raros adeptos portugueses de *missionología* no prefieren esta forma *porque sí, sin saber por qué,* sino que, según hemos visto, han sabido razonar sólidamente su preferencia, con argumentos que no se aplican sólo al italiano o al español, sino también al francés y al portugués. No sabemos, pues, en qué sentido se puede hablar de «tardía corriente italiana o española», máxime teniendo en cuenta que los portugueses no se limitan a repetir los argumentos de Robles-Dégano o Tragella, sino que saben razonar por su propia cuenta, sin apoyo italiano, fijándose en las exigencias de la propia lengua.

2. Parece ser que la forma *missiología* resulta más natural y menos extraña que *missionología* para los oídos portugueses. Puede ser cuestión de costumbre, por haberse usado antes y con más extensión la primera que la segunda; pero también puede ser que los portugueses no sientan tanta repugnancia a la omisión de la *n* final porque sus *missoes* no la conservan tan entera como las *misiones* españolas o italianas (aunque la reafirman con decisión en derivados como *missionario*), por lo cual pueden acomodarse más fácilmente a la forma holandesa derivada de *Missie*.

3. Los partidarios de *missiología,* si alguna vez recurren a razones lingüísticas para concluir que en algún modo puede justificarse también esta forma, en general fundan su preferencia en vagas razones subjetivas de eufonía, musicalidad y estética, reforzadas en no pocos casos con apelaciones al uso general, sobre todo de los países más cultos (?). «La musicalidad—dice el P. Abilio Martines—, la equivalencia y paralelismo con otras lenguas mundiales tienen también su palabra que decir en este asunto.» Pero generalmente los mismos que apoyan su preferencia en estos argumentos conceden que *missionología* es «estructuralmente más expresiva y más conforme a las leyes morfológicas». Por lo demás, no todos notamos tan claramente las ventajas eufónicas y musicales (?)

de *missiología* sobre *missionología*. Ni la una ni la otra pueden compararse con una sinfonía de Beethoven.

4. En cuanto al uso general, resulta que la mayoría de los casos citados en las listas del P. Brásio no son más que hechos no razonados. Son muchos los autores que usan *missiología*. Si se les pregunta por qué, frecuentemente no quieren responder y se contentan con decir, como Georges Goyau: «Si nous devons dèvaler, j'aime encore mieux sans *no* qu'avec *no*...» Sin razones. Por otra parte, es mucho decir que todo el mundo culto y las naciones que llevan la voz cantante en cuestión de misiones son partidarios de *missiología* y «sólo por excepción, si no por singularidad, se emplea *missionología* en ciertos medios científicos.» ¿No pesan nada nombres como Perbal, Tragella, Mondreganes-Escalante, Zameza y otros, de las lenguas francesa, italiana y española (¿o será que también Perbal está metido dentro de la corriente italiana?), que están consagrados como especialistas y que además pertenecen a Institutos misioneros florecientes, circunstancia que, al parecer, tiene mucho valor para el P. Brásio?

5. En la historia del neologismo *missiología* se advierte que fué un acierto por parte de los Padres Rijckevorsel y Charles lanzarla al público, ya que ni *evangelística*, ni *evangelistología* (que se interpretaría como tratado de los evangelistas), ni *evangeliología* (tratado del Evangelio o de los Evangelios), ni *apostolodicea* o *apostología*, etc., servían tan adecuadamente para significar la ciencia de las misiones. Por eso el neologismo fué universalmente aceptado. Pero en cuanto a la forma, a pesar de que *missiología* tenía a su favor el haber ocupado un terreno virgen y a pesar de que nadie tenía intereses en contra, hubo quienes sintieron desagradablemente la anomalía de su estructura y prefirieron emplear el neologismo en una forma ligeramente modificada diciendo *missionología*. Y cuando se razonó expresamente la cuestión, algunos prefirieron continuar simplemente con la costumbre adquirida, justificando su inercia con diversas razones; pero los que dieron importancia al asunto (un poco exagerada a mi parecer) generalmente se decidieron por *missionología*.

6. No nos inspira—diremos parodiando al P. Brásio—el móvil tenebroso de desbancar la *missiología* de Portugal; pero aun entre los portugueses hemos visto que no todos se sentían satis-

fechos con *missiología,* que Xavier Coutinho califica de *francesismo* y que el articulista de *Lumen* quiere sacudir como *extranjerismo.* Creyendo a Brásio aceptamos que en Portugal es más natural y corriente *missiología,* pero tampoco se impone absolutamente, pues alias no se daría el caso de que una ley-decreto del departamento de Colonias consagrara oficialmente *missionología,* ni de que un filólogo como Augusto Moreno afirme que «*missionología* está siendo más usado en Portugal», aunque Brásio afirme que esta apreciación «sólo se explica por información tendenciosa» y que «no corresponde a los hechos». ¿Querría decir quizá Moreno que la *tendencia de la gente culta* de Portugal es a escribir *missionología,* aunque todavía predomine de hecho, por inercia, *missiología*? (Perdón, P. Brásio, por esta ocurrencia.)

7. Según lo dicho, no encontramos ningún motivo para que en España al menos se siembre nuevamente la desorientación en este punto. La cuestión, que en principio nos parece de poca importancia, no debe agitarse en esa forma. No encuentro teóricamente mucha diferencia entre *missiología* y *missionología* y creo que pueden justificarse las dos formas; pero no se debe volver a retirar *missionología* una vez que ya se ha generalizado y tiene sus pequeñas ventajas sobre *missiología.* Creemos, pues, que obran muy bien los Padres Jesuítas de *El Siglo de las Misiones* al «seguir aferrados todavía» a la que Brásio, injusta y desenfadadamente, califica de «infeliz y tardía contrarreforma castellana», lo mismo que la revista *Missoes Franciscanas* en Portugal, de la cual dice Brásio que «no parece haber aprendido nada con el debate» (30).

IGNACIO OMAECHEVARRIA, O. F. M.

---

(30) *Portugal em Africa,* VII, 189. ¿En que sentido se habla de «infeliz y tardía contrarreforma castellana»? ¿Infeliz por el éxito que tuvo, ya que se acepta generalmente en Italia y en Roma, centro oficial de las misiones de todo el mundo? ¿Tardía cuando Robles-Dégano intervino porque se empleaban ya ambas formas y quería conseguir la uniformidad?

Decididamente creemos que más autoridad tienen en este punto Italia y España, con idiomas tan cercanos al latín, con su sentido lingüístico tan clásico, que Francia y Bélgica, por ejemplo, aunque por lo demás sean países «tan cultos».

# La Guerra Guaranítica y las Misiones del Paraguay. Primera Campaña (1753-1754)

## I. Declaración de guerra a los indios rebeldes

### 1. *La real cédula sobre la guerra.*

La huída del P. Luis Altamirano de las Misiones, amenazado de muerte por los indios de San Miguel, hizo muy mala impresión al comisario portugués Freire de Andrade, tomándola por un abandono total de los pueblos rebeldes, y como militar que era pensó, y así lo dijo al comisario español, marqués de Valdelirios, que ya era hora de emplear las armas y obligar con ellas a desalojar los siete pueblos que pasaban a dominio de Portugal; temía, y el tiempo le dió la razón, que por los pueblos de San Nicolás y La Concepción, que estaban próximos, uno a cada lado del río Uruguay, se comunicase la rebelión a los otros veintitrés pueblos de Misiones, y era urgente sofocarla antes que tomase mayor cuerpo. Así que cuando a fines de marzo de 1753 comenzaron a llegar a la Colonia del Sacramento y Buenos Aires las primeras noticias de los sucesos de Santa Tecla, la ira de Freire se hizo incontenible, y escribió a Valdelirios recriminándole su indecisión y lentitud y exigiéndole se tomasen medidas inmediatas: «Con la vuelta de Altamirano y el incidente de Santa Tecla, se acabará de persuadir V. E.—dice—de que los jesuítas son los verdaderos sublevados, y hasta que no sa-

quemos de entre los indios a sus *santos padres,* como ellos los llaman, no experimentaremos más que rebeliones, insolencias y desprecios; y lo que más cuenta y más fuerza le hace es el abatimiento que cundirá entre las ciudades españolas y portuguesas, que los están viendo insultados, obligados a retirarse y en la inacción. Urge, por tanto, la guerra, y él tiene listos en Río Grande mil hombres, 300 dragones y 700 de infantería» (1).

El mismo comisario jesuíta, P. Altamirano, después de su salida violenta de las Misiones, comenzó también a hablar de guerra, la cual la creía fácil porque los rebeldes no pasaban de ser unos miserables indios, y si viniesen de España 2.000 soldados con buenos jefes se amedrentarían a su vista y tal vez no sería necesario el empleo de las armas (2).

A Valdelirios le produjeron estos sucesos y el cambio de situación gravísima pesadumbre e intranquilidad; era hombre de toga y traía planeados sólo medios pacíficos, contando con que los jesuítas estaban allí para sacarle de cuantos apuros ocurriesen; tenía además presente la escasez de tropa española y municiones en Buenos Aires y no menos la impopularidad del tratado de límites en América, donde las ciudades se habían alzado contra él en un verdadero plebiscito de memoriales y representaciones. Pero en fin, después del escandaloso suceso de Santa Tecla y la sublevación de los indios, creyó llegado el momento de recurrir a las cláusulas secretas sobre guerra que contenía el tratado, y el 27 de marzo de 1753 entregó al gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui, la real cédula de 24 de agosto de 1751, que para este caso traía prevenida, sobre obligar a los indios a dejar sus pueblos por fuerza

---

(1) *Colección Varnhagen,* publicada en *Anais da Biblioteca Nacional do Río de Janeiro,* volumen LII: *Documentos sobre o Tratado de 1750,* vol. I, Río de Janeiro 1938, 249: Valdelirios a Carvajal, Colonia del Sacramento, 28 de febrero 1753: (*Col. Varnhagen*) P. PASTELLS y F. MATEOS, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay,* VIII, Primera Parte, Madrid 1949, 89: Andonaegui a Ensenada, Buenos Aires, 19 de julio 1753: (PM., *Historia...*).

(2) *Academia de la Historia,* Madrid: *Papeles de Jesuítas,* leg. 11-10-3/23, Altamirano a Carvajal, Santo Tomé, 28 de enero 1753; íd. a íd, Buenos Aires, 21 de diciembre 1753: vuelve a insistir en la guerra, pero añade que no hay tropa bastante en América: (*Acad. Histor.*). *Colección Varnhagen,* vol. II, Río de Janeiro 1938, 196: Valdelirios a Auzmendi, Buenos Aires, junio de 1753: se jacta de que este remedio de la guerra haya salido dictado por un jesuíta, Altamirano, y que él y todos los suyos se vean precisados a sufrir y callar: (*Colección Varnhagen,* II).

de armas: «Con esta noticia [la de Santa Tecla], dice, escribiendo al ministro Carvajal, y lo que en este asunto me dice don Gomes Freire, no me quedó que hacer otra diligencia que la de entregar el pliego que guardaba para este caso a don José de Andonaegui. Llamelo, pues, ayer a mi casa, y juntos los dos comisarios de la segunda y tercera partida, don Francisco de Arguedas y don Manuel Flores, le instruí perfectamente del curso y estado de este negocio y le descubrí enteramente el sistema y motivo que me habían obligado a observar la conducta que he tenido hasta aquí. Y en consecuencia de todo le leí el capítulo octavo de la Instrucción secreta y consiguientemente le entregué el pliego» (3).

A Andonaegui no debió de agradarle la intimación de la real cédula: pasaba de los setenta y cinco años, demasiada edad para emprender una campaña por breñas y desiertos del interior del continente, y sobre todo se veía desprovisto de tropas, armas y artillería. Esto último alegó solamente en la junta ante Valdelirios y los otros demarcadores, pero apretado por éstos con la urgencia del real mandamiento contestó que no había otro remedio que apelar a la tropa miliciana y levantarla en las ciudades. Y al ministro de Marina e Indias, marqués de la Ensenada, escribía el día siguiente, 28 de marzo, que estaba pronto para salir a campaña y castigar enérgicamente la osadía de los indios, si los dos comisarios, Freire y Valdelirios, lo juzgaban necesario, pero declarando la poquísima tropa con que contaba en Buenos Aires, que no podía reforzar si no venía más de España y además la falta de caudales para sostener la guerra (4).

Sin embargo era inminente la llegada del P. Altamirano de las Misiones, y había ofrecido en cartas a Valdelirios proponerle nuevos arbitrios para vencer pecíficamente la obstinación de los indios. Resolvieron por eso esperarle, escuchar sus propuestas y ver si eran conducentes a la intención del Rey, que era de ejecutar a toda costa

---

(3) *Archivo de Simancas, Estado*, leg 7447: Valdelirios a Carvajal, Buenos Aires, 28 de marzo 1753. La real cédula que Valdelirios llama pliego, puede verse en *Col. Varnhagen*, I, 450; la Instrucción secreta de Valdelirios, en: *Campaña del Brasil, Antecedentes Coloniales*, II (1750-1762), Buenos Aires, 1939, 76: en esta edición hace el número 5, no el 8, como aquí dice Valdelirios (*Campaña del Brasil...*).

(4) *Simancas*, ibid.; PM., *Historia*, VIII, 74: Andonaegui a Ensenada, Buenos Aires, 28 de marzo 1753.

el tratado, de lo cual tratarían en una junta mixta de comisarios españoles y portugueses, que efectivamente se tuvo más adelante en la isla de Martín García. El P. Altamirano llegó a Buenos Aires el 6 de abril de 1753, y habiéndose entrevistado con Valdelirios y Andonaegui les manifestó que ya no hallaba por su parte medio alguno de suavidad para la mudanza pacífica de los pueblos, bien que esperaba se humillarían aún si veían hacerse todas las prevenciones efectivas para ir a castigarlos, y se usaban otros medios que traía meditados, principalmente el de sacar a los misioneros de en medio de los indios (5).

En vista de esto, Andonaegui comenzó los preparativos bélicos. El 15 de mayo de 1753 hizo promulgar en Buenos Aires, a son de tambores y por voz de pregonero, un bando donde decía que, irritado del inaudito atentado de los indios de las Misiones, resolvía pasar en persona a los pueblos rebeldes para obligarles a la obediencia, primero por medios suaves, y si con ellos no lograba reducirlos, por medio de las armas. Por lo que ordenaba a todos los militares de infantería y caballería—dragones se les llamaba entonces—se aprontasen para marchar con él, el día que se señalare, a la indicada empresa. El día siguiente, 16 de mayo, y en días sucesivos, dió el mismo Andonaegui orden a Agustín de Garfias para que activase los preparativos de guerra en Buenos Aires, y remitió órdenes semejantes a Francisco Antonio de Vera y Mújica, maestre de campo de Santafé; a Nicolás Patrón, que era a su vez maestre de campo de Corrientes; a José Joaquín de Viana, gobernador de Montevideo, y a los cabildos de las respectivas ciudades, junto con copia del bando publicado en Buenos Aires. Vera Mújica contestó muy pronto, el 29 de mayo, ofreciéndose a salir a la guerra con 300 hombres de Corrientes. En Buenos Aires el capitán de dragones, Lázaro de Mendinueta, recibió orden de tener prontos 600 hombres (6).

---

(5) PM, *Historia*, VIII, 75, 83: Acta de la conferencia celebrada en la isla de Martín García.

(6) PM., *Historia*, VIII, 78, 80, 81, 84; *Campaña del Brasil*, 129: decreto de Andonaegui, 17 de marzo 1753. JUAN DE ESCANDÓN, S. I., *Sucesos de los Jesuítas en las Misiones del Paraguay*, Ms., fol 75 v.: (ESCANDÓN, *Sucesos...*).

## 2. *Intimación de la guerra a los Siete Pueblos.*

Al mismo tiempo decidió Andonaegui enviar una carta a los pueblos rebeldes, intimándoles la guerra en tonos fuertes a la soldadesca, probablemente con el fin de amedrantarlos. Escribió, pues, el 12 de mayo de 1753 dirigiéndose al Superior de Misiones, P. Matías Strobel, para que éste, como se acostumbraba, trasmitiese la carta a los pueblos traducida al guaraní, por medio de los mismos curas, que la debían leer y explicar conforme a la capacidad de los indios. Con esta ocasión de haberle presentado el procurador de Misiones, P. Roque Ballester, los cargos gubernativos de cabildo en los treinta pueblos, ha negado la aprobación para los pueblos rebeldes, cuya obstinación califica de delito de lesa majestad, y los declara por rebeldes y traidores, anunciándoles que procederá contra ellos con todo el rigor de las armas, hará cuantos daños pueda en sus vidas y haciendas, hasta exterminarlos y acabarlos enteramente, para que no quede memoria de gente tan perversa; y para este efecto marchará con tropa y artillería suficiente. Finalmente les amonesta que abran los ojos, porque las fuerzas del Rey son muy grandes y capaces de destruir no solamente seis pueblos de indios, sino seiscientos, y si no bastaran se les juntarán las del Rey de Portugal. Al final ordena al P. Strobel que haga circular esta carta entre los seis pueblos rebeldes, y el de San Borja, para entonces aun tranquilo, y si lo considera necesario en los demás pueblos de Misiones, mandando a sus curas la lean en las iglesias y la expliquen a los indios en su propio idioma, y que de haberla recibido le den aviso (7).

La carta se redactó probablemente de acuerdo con el P. Altamirano, y Andonaegui repitió otras del mismo sentido llenas de amenazas, dirigidas a los capitanes y caciques de los pueblos de la ban-

---

(7) *Archivo Histórico Nacional* de Madrid, sección *Jesuítas*, leg. 120 j: *Relación de lo que la Compañía de Jesús ha hecho y padecido en el Paraguay en cumplimiento de las órdenes de Su Majestad* (*Relación... Compañía*; A. H. N.), fol. 28: texto íntegro de la carta de Andonaegui PM., *Historia*, VIII, 81: la misma extractada; *Ibid.*, 75: Andonaegui a Bellester, del mismo sentido, y anuncia que retirará los 28 000 pesos de ayuda para el traslado de los pueblos. Cf. *Ibid.*, pág 80: la carta de Andonaegui a Ballester lleva fecha de 12 de abril, ¿no habrá error de copia por 12 de mayo?

da oriental del Uruguay y al de la Concepción, ya algo alborotado, cuyo corregidor era Nicolás Ñenguirú (8). Pero el efecto de estas cartas fué desastroso en los indios y los confirmó más en su obstinación de no entregar sus pueblos y responder con la guerra a las amenazas de guerra que les hacía el gobernador. Los misioneros dudaron mucho antes de leerlas y entregarlas, porque preveían el mal resultado; pero ¿qué habrían dicho Freire y Valdelirios y los demás enemigos de jesuítas, y cómo habrían puesto el grito en el cielo, clamando contra su desobediencia y su complicidad? Decidieron, pues, cumplir a la letra la orden de Andonaegui y que pasase lo que pasase: leyeron las cartas y las entregaron a los cabildos de los pueblos, los cuales, habidas sus consultas y asambleas, resolvieron aceptar la guerra y que cada cabildo separadamente lo escribiese así en respuesta a la carta de Andonaegui. Se conservan por fortuna estas cartas (9) y son una muestra de la mentalidad de los indios, de su profundo espíritu religioso y de la cultura a que habían llegado en siglo y medio de vida cristiana. Ellos no han hecho mal a los españoles; si la Providencia tiene dispuesto que perezcan en la guerra, morirán gustosos junto a sus misioneros, al pie del santísimo Sacramento en sus iglesias. El sentido general de las cartas se resume en decir a Andonaegui que ellos tienen repetidas promesas de los reyes de España de que no serán molestados ni despojados de sus territorios: la llamada *Cédula Grande* de Felipe V en favor de las Misiones era reciente de 1743; ellos no habían sido conquistados por las armas, sino se habían sometido voluntariamente al evangelio y al dominio español; sus servicios a la corona española eran innumerables, sobre todo como auxiliares valiosos del ejército español contra los portugueses del Brasil; les era muy duro dejar sus pueblos, sus magníficas iglesias y sus ricas

---

(8) ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 73, 75 v.; PM., *Historia*, VIII, 84, 106: la carta de Andonaegui de 12 de mayo se recibió en Misiones el 1.º de julio, según informa Strobel a Andonaegui.

(9) Las he publicado en *Missionalia Hispánica*, VI, Madrid 1949, 547 ss.; ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 75 v.: Las cartas de los indios escritas en guaraní las entregó Andonaegui al P. Juan Delgado para que se las tradujese, el cual hizo la traducción «fidelísimamente palabra por palabra, con una poco agradable y menos imitable prolijidad». A. H. N., leg. 120 j: *Relación... Compañía*, f. 40, dice que la traducción está hecha por hombres muy prácticos de aquella lengua, y conservando con fidelidad los sentimientos y significación de todos ellos.

haciendas y estancias de ganado a sus enemigos seculares los portugueses y echarse ellos a la ventura por selvas y montes a buscar donde establecerse; si el Rey quería dar tierras a los portugueses, tenía muchas donde elegir por las ciudades de Corrientes, Santafé y al sur de Buenos Aires en las pampas. No creían, por tanto, que existiese mandato del Rey que sin delito suyo les expulsase de sus pueblos y les arrebatase sin indemnización sus bienes: todo eran trampas y engaños de los portugueses para apoderarse de las tierras que Dios había dado a los indios. Por tanto, a la intimación de guerra que Andonaegui les hace responden oponiendo ellos también la guerra: aun los animales, dicen, se hallan bien en su querencia, y si alguno les quiere echar, acometen. ¡Cuánto más no harán eso mismo los pobres indios!

El efecto contraproducente que la carta de Andonaegui produjo en los pueblos, ya lo había previsto y anunciado de antemano el P. Superior, Matías Strobel: «Con la carta del Sr. Gobernador, escribía el 2 de julio de 1753, se han de alborotar de nuevo todos aquellos pueblos, no dudo yo de eso» (10). He aquí una estampa de lo que sucedió en el pueblo de San Juan, según noticias que comunica su cura, el P. Luis Charlet, a 22 de julio de 1753:

«Van dos tantos de las respuestas de los indios a la carta del Sr. Gobernador; como ellos están enfurecidos, yo procuré que fuese con toda modestia La carta se publicó a todo el pueblo, y su respuesta como ellos la hicieron; y ahora están más enfurecidos que antes, y si Dios no lo remedia han de pelear como demonios. Ya he visto en la iglesia las indias con lanzas y macanas, y labran piedras con hondas para las mocetonas. Los infieles vienen a los pueblos a instigarles para que vayan con ellos y les ayuden a vengarse de sus enemigos. Todos ellos se previenen y desean que haya guerra Los fugitivos que vienen de Buenos Aires y [otras partes] los animan y dicen todo lo que pasa por allá. Las mocetonas se ejercitan con la honda y *toyobais* [bolas (?)] y aun las lanzas, y dicen han de morir con sus maridos, de suerte que todas ellas tienen sus armas; y lo que me espanta es que los chicuelos han dejado sus juegos y todos ellos se ejercitan con el arco y la flecha. En los Pinares tienen guardia de San Angel y de este pueblo, que cada mes se mudan; otras tienen, según he oído, muy avanzadas hacia el río Grande y el río Negro contra los portugueses, contra quienes es increíble la rabia que tienen. Sólo contra éstos he oído decir que son ocho mil los que son señalados, y los demás para otras

(10) A. H. N., leg. 120 j: *Relación... Compañía*, f. 32: Strobel a Ballester, Candelaria, 2 de julio 1753.

partes. Dios nuestro señor con su infinita piedad lo remedie, porque todos ellos se apellidan, y los avisos que se envían de día y de noche vuelan. Ellos repartieron la armería, y el hierro que tenía lo sacaron para hacer lanzas y flechas; ni yo me atreví a decirles palabra por no ver otro tumulto. Después de publicar la carta del Sr. Gobernador, todo el pueblo gritó que venga y que sea cuanto antes, que Dios nos ayudará, etc., y hará pagar a los lusitanos las maldades que han hecho contra nosotros y nuestros abuelos.» Refiere que han dado muerte a dos portugueses y una mujer, y continúa: «Según su rabia, a ninguno perdonarán en adelante, por más que les digamos, porque ahora no hacen caso de nuestros mandatos. Nuestro Señor que sólo puede lo remedie» (11).

Cosas parecidas sucedieron en los demás pueblos, por efecto de la carta de Andonaegui. De San Lorenzo escribía su cura, P. Limp, el 5 de agosto de 1753, que en el mes de julio se había leído públicamente la carta, seguida de una exhortación suya a la sumisión y pronto cumplimiento de la mudanza, y que los indios se alborotaron tanto que le vinieron en tumulto a decir que querían morir antes y dejarse hacer pedazos y ceniza que salir de sus tierras y abandonarlas a sus mayores enemigos los portugueses, y con mucha alteración y cólera le exigieron les mudase el capitán, el teniente y alférez real porque en meses pasados les habían aconsejado la trasmigración (12).

### 3. *Renuncia de los curatos de Misiones por los jesuítas.*

El pensamiento de renunciar los curatos de los pueblos rebeldes era viejo en muchos jesuítas del Paraguay porque veían en ello grandes ventajas para acallar la maledicencia y deshacer la fábula del *Imperio jesuítico*. Ya en los primeros meses de 1752, antes de que el P. Altamirano saliese para las Misiones, habían querido hacer la renuncia, pero por varias razones desistieron. Se añadió que a fines del mismo año 1752 recibió el Provincial, P. Barreda, una carta del P. General de la Compañía, Ignacio Visconti, en que le ordenaba que, en caso que los indios se resistiesen tercos a dejar sus pueblos, los dejasen a ellos los jesuítas, si no podían reducirlos

(11) A. H. N., leg. 120 j: *Relación... Compañía*, f. 32, 33: Luis Charlet a Manuel Arnal, San Juan, 22 de julio 1753.

(12) A. H. N., leg 120 j: *Relación... Compañía*, f. 34; *Breve Resumen del Tratado entre España y Portugal...*, 7 folios. Cf. ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 75.

a términos de razón; y ya antes tenía prevenido al P. Altamirano que «en el caso de resistirse los indios a la mudanza se abandonen sus pueblos y misiones, y si es necesario cuanto la Compañía tiene en todas las Indias, en prueba de nuestra fidelidad y estrechísima obligación al Rey Católico» (13).

En vista, pues, del fracaso de las gestiones del P. Altamirano y su huída de las Misiones, con la sublevación general de los indios que se siguió, resolvió el P. Barreda hacer efectiva la renuncia de los curatos y sacar a los jesuítas de los siete pueblos rebeldes, ante el obispo de Buenos Aires y el gobernador Andonaegui como vicepatrón. El documento de renuncia lo extendió en Córdoba de Tucumán, su residencia ordinaria, el 2 de mayo de 1753, ante el alcalde primer voto, Antonio de Ceballos Almonacid, y los testigos Ramón de Sosa, Antonio de Ayala y Javier Ponce de León. Comienza el Provincial refiriendo los medios con que los jesuítas han procurado persuadir a los indios la obediencia a los mandatos del Rey sobre la mudanza, y que todos se han frustrado por la terquedad y obstinación de no dejar sus pueblos y tierras. Los misioneros están por este motivo mal quistos de los indios y aun la vida de varios ha estado y está en peligro. Por otra parte, el que sigan los jesuítas en las doctrinas no es compatible con la fidelidad y lealtad que deben al Rey. Por eso el P. Barreda, en nombre suyo y de los misioneros y toda la provincia del Paraguay, hace dejación y renuncia jurídica de los curatos, en manos del Obispo y del Vicepatrón civil, para que provean de doctrineros que los instruyan, devolviéndoles el derecho que por reales cédulas competía a los jesuítas de ser ellos los que doctrinasen a los indios. La renuncia se refiere directamente y en modo absoluto a los siete pueblos rebeldes de la banda oriental del río Uruguay y a los otros 23 pueblos de la banda occidental y del río Paraná, condicionalmente, en el caso, que se prevé como probable, de que se sumen a la rebelión (14).

El instrumento auténtico de renuncia fué remitido por Barreda con un propio a Buenos Aires, y el procurador de Misiones, P. Ro-

---

(13) F. MATEOS, *El Tratado de Límites...*, publicado en *Missionalia Hispánica*, VI, Madrid 1949, 344, 345; *Colección Varnhagen*, I, 218: Altamirano a Céspedes, Santo Tomé, 20 de noviembre 1752; PM., *Historia*, VIII, 79, 14;

(14) PM, *Historia*, VIII, 77.

que Ballester, hizo la entrega de él ante el Obispo y el gobernador Andonaegui. El Obispo, que lo era Cayetano Marceliano y Agramont, se negó absolutamente a admitir la renuncia por decir que no tenía curas que supiesen el guaraní para sustituir a los jesuítas. A Andonaegui el caso le pareció espinoso, y habiéndose entrevistado con Valdelirios, y de acuerdo con él, devolvió el documento al Padre Altamirano, fundado en que sólo él tenía personalidad por parte de la Compañía para tratar en cuanto se refiriese al tratado de límites. Esto sucedió el 14 de mayo de 1753, y el mismo día volvió a remitir Altamirano el instrumento de cesión, dándolo por bueno y suplicando fuese admitido, fundado en razones parecidas a las alegadas por el P. Barreda (15).

Sin embargo, tampoco ahora, lo mismo que el año anterior, llegó a hacerse efectiva la renuncia, difiriéndose su ejecución hasta ver el resultado de los nuevos arbitrios que ofrecía el P. Altamirano, aunque en principio sí parece que fué admitida y los jesuítas más adelante la alegaron para que les dejasen sacar los misioneros. Veldelirios seguía oponiéndose e insistiendo en que era obligación absoluta de la Compañía dejar los siete pueblos evacuados de indios, lo cual debía hacer ella sola por sus propios medios, sin la ayuda proporcionada y eficaz del poder civil. ¡Pasma la tranquilidad y desenvoltura del Marqués, como si no hubiera ocurrido nada en las Misiones por el largo espacio de un año, desde junio de 1752 hasta el presente! El P. Barreda había enviado sus órdenes al Uruguay, de que luego que recibiesen aviso de Buenos Aires de estar aceptada la renuncia saliesen de los siete publos los misioneros, sin sacar otra cosa de ellos que su pobre ropa y el breviario. Pero los sucesos se complicaron cada vez más y los jesuítas hubieron de seguir en las Misiones (16).

---

(15) PM., *Historia,* VIII, 76-81; ESCANDÓN, *Sucesos,* f. 76 v.

(16) PM, *Historia,* VIII, 79: decreto de Andonaegui que autoriza las gestiones de Altamirano, puede verse íntegro en *Campaña del Brasil,* 129; A. H. N., *Relación Compañía,* f. 31, Ibid. *Breve Resumen...*: coincide con esta versión. Barreda quiso hacer efectiva la renuncia, pero se opuso Valdelirios; Escandón, en cambio (f. 76 v.), dice que el Obispo no admitió la renuncia; Andonaegui y Valdelirios «ni aceptan ni repelen absolutamente la renuncia». Como en rigor hay dos intentos de renuncia, en abril de 1752 y en mayo de 1753, puede ser que la oposición de Valdelirios fuese mayor en 1752. Valdelirios llama a esta renuncia «aparente» (*Col. Varnhagen,* II, 196: Valdelirios a Auzmendi, Buenos Aires, junio de 1753, y *Archivo General de Indias de*

4. *Primeras juntas de Martín García y memoriales contra la guerra.*

A fin de mayo de 1753 se tuvieron en la isla de Martín García unas primeras juntas o conferencias entre los comisarios principales, Freire de Andrade y Valdelirios, a que asistió también Andonaegui. El primer asunto que trataron fué el despacho de la tercera partida de demarcación, que debía trazar la línea desde el salto grande del río Paraná hasta la boca del Jaurú en las misiones de Chiquitos. Como el territorio quedaba lejos de los indios guaraníes rebelados, no había inconveniente en que comenzara sus trabajos, por lo que los comisarios, habiendo convenido en unas Instrucciones para los demarcadores de ambas naciones, las firmaron el día 31 de mayo, y el día siguiente, 1.º de junio salió la tercera partida embarcada por el río Paraguay arriba, hasta la ciudad de Corrientes y curso del Paraná. Estaba formada de parte de España por el capitán de fragata Manuel Antonio de Flores como primer comisario, Atanasio Baranda teniente de fragata, y Alonso Pacheco alférez de navío; de parte de Portugal por José Custodio de Sá y Fariá sargento mayor, primer comisario, Gregorio Moraes de Castro capitán de infantería, Juan Benito Pitón teniente de ingenieros, y el cosmógrafo Miguel Sierra (17).

Una vez despachada la comisión demarcadora, pasaron a ocuparse de la guera contra los indios. Andonaegui hizo una relación precisa de todos los sucesos, las gestiones realizadas hasta entonces sin resultado por el comisario jesuíta Altamirano, y las que de nuevo se ofrecía a practicar para vencer la resistencia de los indios, la cesión y renuncia que los jesuítas habían hecho de las doctrinas, la orden que tenía del Rey Católico de obligar a desalojar los pueblos

---

*Sevilla, Buenos Aires*, leg 536: *Miscelánea Histórico política*... bajo la inspiración de Valdelirios Uso una copia de la *Colección Pastells, Audiencia de Charcas*, X, 335) (*Miscelánea Valdelirios*...). Barreda a Rábago, 2 de agosto 1753, dice: «aunque ya hemos hecho renuncia de los pueblos, ésta no se ha admitido absolutamente, sino en el caso que los indios preseveren inobedientes», y aun admitida, no sabemos si los indios permitirán a los Padres la fuga, porque con sola la amenaza que los han de dejar, han protestado quitarles las vidas y quemar las iglesias (*Col. Varnhagen*, I, 207).

(17) *Miscelánea Valdelirios*, pág. 335, 336. El texto íntegro de la Instrucción acordada en Martín García, en CARLOS CALVO, *Colección... de... Tratados*, II, París 1862, 294 ss.

por fuerza de armas, y las providencias bélicas que había empezado a tomar en orden a reclutar nuevas tropas por no bastarle las veteranas, y que no se hallaba aún en estado de saber el número de tropas y pertrechos que podría reunir, para poder formar plan de campaña y demandar o no el auxilio de Portugal que preveía el tratado. En vista de lo expuesto por Andonaegui, resolvieron los comisarios en Actas firmadas el 2 de junio de 1753, que se continuasen con toda actividad las diligencias para reunir tropas y demás aprestos, y que después que todo estuviese a punto, se volverían otra vez a reunir para arreglar de mutuo acuerdo el plan de guerra y comenzar las operaciones. Hecho esto se retiró Freire a la Colonia del Sacramento, y Valdelirios y Andonaegui volvieron a Buenos Aires (18).

Como se ve, ninguno tenía mucha esperanza en los intentos de mudanza pacífica que de nuevo se ofrecía a hacer el P. Altamirano. Pero los jesuítas, una vez publicada la guerra, se esforzaron por evitarla si era posible, o al menos aminorar sus efectos que preveían habían de ser funestos, no solo para las misiones del Paraguay, sino para todas las demás de Chiquitos, Mojos, Tucumán y sobre todo las del Chaco que estaban en sus comienzos. El 19 de julio de 1753 firmó el P. Barreda en Córdoba de Tucumán tres memoriales dirigidos al gobernador de Buenos Aires, Andonaegui, al obispo Marceliano y Agramont, y al Marqués de Valdelirios. El dirigido a Andonaegui es breve, y fundamenta su petición en tres motivos principales, uno el peligro de la vida que corren los misioneros por la bárbara resolución que le consta han tomado los indios, de no dejarles salir de los pueblos, sino que mueran con ellos cuando lleguen las tropas; el segundo la ruina de las misiones que con la guerra perecerán, porque los indios se huirán a los montes y se mezclarán con los gentiles, donde apostatarán de la fe: son 30.000 indios en los siete pueblos, y otros 70.000 en los 23 restantes; el tercero, que no es de presumir que ni el rey de España ni el de Portugal, siendo cristianos, quieran ocasionar tan grave daño espiritual a los indios y destruir las más floridas misiones de América: este caso no lo previeron cuando ajustaron el tratado de límites.

(18) *Miscelánea Valdelirios*, pág 336; PM., *Historia*, VIII, 82 ss.

Pide en consecuencia que se suspendan las disposiciones de guerra, y se dé cuenta al Rey, pues no faltarán medios de llevar adelante el tratado, sin ocasionar tan graves males (19). Respeto del tercer motivo padecía Barreda un error, pues según todas las trazas en el ajuste del tratado intervinieron las Sectas anticatólicas, lo mismo en Madrid que en Lisboa, y a ellas les importaba poco arruinar unas misiones, más aún pretendían perseguir a la Compañía de Jesús. A Fernando VI, hombre de buena intención, le ocultaron cuidadosamente las tropelías de carácter religioso que el tratado contenía.

El memorial dirigido al Marqués de Valdelirios es extenso, y una pieza magistral que no se lee sin emoción. Comienza haciendo historia de lo que los jesuítas han hecho para conseguir de los indios la transmigración pacífica, lo que tenían ya trabajado antes de la llegada de Valdelirios a América, y lo que han practicado después a las órdenes del P. Comisario Altamirano; describe el furor y obstinación actual de los indios y las conocidas razones en que se fundamentan dentro de su mentalidad semibárbara: prefieren quedarse bajo el dominio de Portugal con tal de no perder sus pueblos y sus bienes, pero se les dice que si se quedan será a merced de los portugueses, privados de todo dominio sobre sus tierras; alude después al peligro de vida de los misioneros, porque los indios los matarán antes que dejarlos huir; y a la ruina de las misiones, y toca los malos efectos de la guerra en las nuevas del Chaco, que se dispersarán, cuando vean los indios neófitos y catecúmenos lo que los blancos hacen con los cristianos antiguos del Paraguay, y el peligro de una sublevación general de indios cristianos y gentiles que ponga en peligro las pocas ciudades españolas del Río de la Plata y Tucumán; los del Chaco recibieron también la fe a los principios en el siglo XVI, eran unos 300.000, pero hostigados de los españoles se retiraron a las breñas y desiertos, y desde allí hacen que sólo el nombre de Mocobíes, Abipones o Guaicurúes haga temblar a las ciudades españoleas, que tienen que vivir en continua alarma o guerra declarada, y apenas se pueden valer acosadas a todas horas por los indios (20).

---

(19) *Campaña del Brasil,* pág. 130; PM., *Historia,* VIII, 100 ss.

(20) Barreda a Valdelirios, Córdoba y julio 19 de 1753: ejemplar con firma autógrafa de Barreda, en el *Archivo S. I. de Madrid,* leg. 640, cuadernillo de 10 folios, 305 × 210 mm., letra grande del siglo XVIII.

¿Qué impresión produciría a Valdelirios, antiguo discípulo de jesuítas, la conmovedora carta del P. Barreda? Si le hizo algún efecto, pronto, como veremos, acalló sus escrúpulos la ilustración volteriana del descreído masón.

En le memorial dirigido al obispo, después de repetir los mismos o parecidos fundamentos y razones, entra Barreda a fondo en el grave problema de la sustitución de los curas jesuítas, que atañe de lleno al obispo como pastor propio de los indios de las misiones, y termina pidiendo interponga su autoridad para que se suspendan temporalmente las medidas de guerra, mientras se da cuenta de todo al Rey (21).

Los tres memoriales del P. Barreda fueron remitidos a Buenos Aires, y el P. Juan Delgado vicerrector del colegio grande de San Ignacio, que ejercía funciones de notario apostólico, fue el encargado de presentarlos jurídicamente. Andonaegui recibió el suyo, y de nuevo quiso celebrar junta con Valdelirios y los otros demarcadores, para ver lo que se podía hacer; pero Valdelirios le respondió el 27 de julio de 1753, declarándose enemigo de toda junta o de cualquier arbitrio que no fuese la llana obediencia a la real célula sobre la guerra. El P. Altamirano dió también por buena la presentación del memorial de Barreda el 29 de julio, y forzando aún más las mismas razones. Finalmente Andonaegui en decreto de 2 de agosto de 1753, dejó las cosas como estaban, desistiendo de nueva junta, y ratificandose en su anterior resolución de hacer la guerra, en que parece influyó además una carta de Freire de Andrade, llena de sentimientos guerreros (22). El P. Altamirano en carta al ministro Carvajal da cuenta de la presentación de los memoriales de Barreda, y confirma la persuasión común de los jesuítas, de que la guerra destruiría las Misiones, y haría perderse para el evangelio y para España los cien mil indios cristianos del Paraguay; ha dejado correr y dado curso jurídico a los memoriales porque no ve en ello daño. Juntamente le ha pedido Barreda que suspenda la orden de sacar los curas jesuítas de las misiones; a esto no ha accedido (23).

---

(21) PM., *Historia*, VIII, 95-97.
(22) *Campaña del Brasil*, pág. 131-135, o PM., *Historia*, VIII, 101-106.
(23) *Acad. Hist*, leg. citado: Altamirano a Carvajal, Buenos Aires, 18 de agosto 1753.

El P. Barreda escribió además otra carta al Rey de idéntico sentido el mismo día 19 de julio de 1753, de la que dice un contemporáneo que por difundirla en Madrid, junto con otros papeles de representaciones y mapas contra el tratado, fué expulsado de España el P. Carlos Gervasoni, procurador del Paraguay, de que después trataremos. Valdelirios quiso también enviar preso a España en partida de registro al P. Barreda por causa de los memoriales. Y por influjo de Valdelirios y sobre todo de Freire de Andrade, comenzó a extenderse por Buenos Aires el rumor de la necesidad de expulcar a todos los jesuítas del Paraguay y aun de suprimir la orden. Eran reflejos de la conjuración regalista y volteriana contra la Compañía de Jesús, que promovía en Madrid el despotismo ilustrado de masones y enciclopedistas (24). Esta carta enviada por medio del Procurador de Indias en Madrid, no fue entregada por este, o la retuvo el ministro Carvajal, quien ocultaba cuidadosamente a Fernando VI todos los sucesos desagradables de América. Pero el P. Barreda envió al P. Rábago, confesor del Rey, su extenso memorial destinado a Valdelirios, y en dos cartas de 15 de julio y 2 de agosto le dio nuevos informes, para que si lo creía oportuno hablase al Rey en favor de las Misiones; entre otras cosas le decía acerca de las representaciones de las ciudades americanas contra el tratado de límites, que fueron espontáneas, pero que varias, por la intransigencia de Valdelirios, no fueron presentadas; sin embargo Barreda se hizo con ellas secretamente y las envió a los PP. Procuradores del Paraguay, Pedro Arroyo y Carlos Gervasoni, que estaban en Madrid. Valdelirios publicó en el Río de la Plata que el tratado «es empeño de la Reyna» [Bárbara de Braganza, portuguesa], y que no estaba bien oponerse a él, lo que ha retraído a muchos de representar (25).

Junto con el P. Barreda alzó su voz para protestar contra la guerra el obispo de Tucumán, Pedro Miguel de Argandoña, quien a este fin dirigió en Córdoba, 20 de julio de 1753, una extensa carta al Rey, y a 15 de agosto del mismo año otra al Marqués de Valdelirios. En la del Rey, con estilo altisonante y gongorino, propio de la época, denuncia la ruina espiritual de las Misiones, no

(24) PM., *Historia*, VIII, 94; ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 126.
(25) *Col. Varnhagen*, I, 200, 203: dos cartas de Barreda a Rábago, 31 de julio y 2 de agosto 1753

sólo de las treinta reducciones del Paraguay, sino de las ocho nuevas que están a los principios en el Chaco, pertenecientes a su obispado, y de las de Mojos y Chiquitos, porque es de temer que la guerra y sus crueldades inevitables espanten a todos los indios cristianos y los ahuyenten a los montes y selvas, donde, privados de misioneros y mezclados con los salvajes, apostaten de la fe. De los rebeldes de los siete pueblos dice que es disculpable su resistencia por lo mucho que pierden y la mierable condición a que se les reduce, obligados a buscar, por ásperos desiertos poblados de fieras y de salvajes enemigos, sitios donde establecerse: estos desgraciados—dice—«no se sublevan, sino defienden el territorio de buena fe fabricado y poseído y en el que han servido de frontera defensiva» contra las incursiones de los portugueses. Y termina pidiendo al Rey compasión para con los indios y que mande suspender las medidas de guerra.

En la de Valdelirios, le recuerda el cambio efectuado en Madrid, pues el Rey ha ordenado se dé tiempo holgado a los indios para la transmigración, se limpien de salvajes charrúas y minuanes los sitios destinados a los nuevos pueblos y eximir de tributos por diez años a los que deben trasmigrar, todo lo cual indica que es voluntad del Rey que la mudanza no sea con daño temporal o espiritual de sus vasallos los indios. Le expresa los muchos que la guerra les acarreará, y le exhorta a que vuelva las armas que está preparando contra los indios salvajes del Chaco, que infestan las ciudades españolas del Tucumán y Río de la Plata, y como antiguo discípulo de los jesuítas en el Perú, vuelva por su honor, que tan vilipendiado es en el día por herejes de los países del norte y por impíos y enciclopedistas (26). Valdelirios remitió esta representación al ministro Carvajal, unida a carta suya de 26 de agosto de 1753, en que dice al ministro que ni ha respondido al obispo ni tiene ánimo de hacerlo.

Poco antes que el obispo de Tucumán, el 20 de junio de 1753, había escrito el de Buenos Aires, Marceliano y Agramont, otra carta al Rey por mano del Consejo de Indias, en la que le daba cuenta de lo que habían trabajado los jesuítas en reducir los siete

(26) *Col. Varnhagen*, I, 186 ss., 193 ss.: Argandoña a Valdelirios, y Argandoña al Rey, Córdoba, 15 de agosto y 20 de julio 1753.

pueblos a la mudanza y de la tenaz resistencia de los indios a ella (27).

## II. Ultimas medidas de los jesuítas para el traslado pacífico de los indios

### 5. *Nuevo asalto espiritual y misión del P. Alonso Fernández.*

Al mismo tiempo que Andonaegui intimaba la guerra a los indios y se preparaba para ella, el P. Altamirano ideaba nuevos y desesperados arbitrios para conseguir la mudanza pacífica. Salido de Yapeyú el 12 de marzo de 1753, en su huída de las Misiones, llegó a Santafé escoltado por un detacamento de españoles que le había concedido Andonaegui y por indios yapeyuanos, y aquí, viéndose seguro, comenzó a tomar rigurosas medidas para mover a los misioneros a que hiciesen lo imposible para conseguir la trasmigración de los pueblos. Como el famoso *asalto* de la Navidad pasada de 1752 parecía haber sido de algún efecto, ordenó hacer un nuevo *asalto,* y para él designó, señalándolos por sus nombres, a siete padres que no residían en los pueblos rebeldes, sino en otros de la banda occidental, y, según su costumbre, acompañó la orden con excomuniones, preceptos bajo pena de pecado mortal y otras censuras canónicas; pero, sin embargo, añadía que, si reuniéndose los misioneros en consulta opinasen todos que el nuevo asalto iba a ser contraproducente e irritar más a los indios, podrían dejar de hacerlo, pero con un solo consultor que dijese se podía hacer quedaban obligados, bajo las penas mencionadas, a ejecutarlo.

La consulta se reunió, efectivamente, en los pueblos del Paraná, probablemente en Candelaria, residencia habitual del Superior de Misiones, P. Matías Stobel, en la segunda quincena de mayo. Asistieron, entre otros, el P. Pedro Sanna y el P. Francisco Javier Limp, cura de San Lorenzo, a quien Altamirano cuando huyó había dejado de Vicecomisario en su lugar. Este nos informa, en carta de 2 de junio de 1753, que todos a una juzgaron que, en considera-

(27) PM., *Historia,* VIII, 175, núm. 4 698.

ción de los nuevos alborotos y gravísimos daños que se habían de seguir de este último asalto, en conciencia no se les podía tocar más a los indios el asunto de la mudanza. Y el P. Matías Stobel escribe así: «El P. Comisario desde Santafé me ha enviado una carta circular ordenándonos el último asalto que habíamos de dar a los pueblos que se resistiesen a la entrega, pero me ha encargado juntamente que, en caso de que no se esperase el deseado efecto, se suspendiese ese tal asalto espiritual. Por ese motivo se ha dejado esta diligencia, porque no sólo no se había de alcanzar el rendimiento de los dichos pueblos, sino un alboroto universal, con muerte de los pocos indios que hay leales a los padres y aun con cierto peligro de ser muertos los mismos padres a manos de los indios» (28).

Realmente el estado de irritación y furor de los rebeldes había tomado grandes proporciones. El P. Pedro Sanna escribía el 2 de julio, 1753, de Itapuá: «Ayer volví de una consulta en que se propuso si era conveniente y de alguna esperanza de fruto una misión o asalto general que mandó hacer nuestro P. Comisario; y se convino en que no, porque los indios estaban tan alborotados e irritados por la especie de la mudanza, que ya desafiaban a españoles y portugueses, con ganas de escarmentarlos para que dejasen el pensamiento de quitarles sus pueblos; los miguelistas preguntaban incesantemente por el P. Altamirano, causa, según ellos, de todo su mal, para matarle y salir de una vez de su trabajo; y ya tenían todos por honra mirar por sus pueblos, y a los que hablaban en favor de la parte del Rey y de los padres, tenerlos por traidores.» Y del pueblo de San Miguel escribe el P. Lorenzo Balda el 3 de julio de 1753: «Los indios están resueltos a pelear hasta morir por no dejar sus tierras, casas e iglesias a los portugueses, y están escandalizados de que los españoles les ayuden en cosa tan injusta; grandes y chicos se arman y, lo que no creerá V. R., aun las mujeres, clamando todas que por defender su pueblo, iglesia y el santísimo Sacramento y a San Miguel, quieren morir; cuantas hachas tenían las han convertido en lanzas y puñales; los niños

(28) ESCANDÓN, *Sucesos*, f 122 v.; *Relación Compañía*, ff, 29, 30: Limp a Ballester, San Lorenzo, 2 de julio 1753; Strobel al P. Rector Juan de Montenegro, Candelaria, junio de 1753.

que este año comulgaron por primera vez, me vinieron a pedir cuchillos, y preguntándoles yo que para qué los querían, me respondieron que para matar portugueses. Yo no dudo que todos lucharán *pro aris et focis* (29).

De Santafé se dirigió el P. Altamirano a Buenos Aires, adonde llegó el 6 de abril de 1753; Valdelirios y Andonaegui le esperaban, tanto para tener noticias ciertas de lo que pasaba en las Misiones como para oír de sus labios cuáles eran los medios que para el traslado de los indios ofrecía, según había escrito a Valdelirios desde Santafé. Estos medios se reducían, además del nuevo asalto ya mencionado, a obligar a los misioneros a un supremo esfuerzo para persuadir a los indios, y si no lo podían conseguir, salirse a pie de los pueblos con sólo el breviario. Altamirano se lisonjeaba que los indios, al ver que sus misioneros, a quien amaban tiernamente, los dejaban, se compungirían y los seguirían dóciles adonde ellos quisieran ir. Para esta comisión estaba decidido a armar de todos sus poderes y de terribles preceptos y censuras al P. Alonso Fernández, rector del Colegio de Belén de Buenos Aires, y con el nombre de Vicecomisario enviarlo a las Misiones. Este P. Alonso Fernández, madrileño, no había sido nunca misionero ni entendía el guaraní, pero, a juicio de Altamirano, participaba de sus ideas sobre inacción o resistencia pasiva de los jesuítas del Paraguay y era, además, muy amigo de Andonaegui. Le pareció por eso el hombre que necesitaba para tan difícil comisión, con lo cual conseguía también poner por obra una idea vieja en él, que también era de Fernández, de que los cargos de gobierno en las Misiones no estuviesen en manos de jesuítas extranjeros. Fernández sustituiría como Vicecomisario al P. Limp, y en vez del Superior P. Matías Strobel, iba nombrado el P. Félix de Urbina, el cual renunció, como también lo hicieron otros dos españoles, los PP. Juan Delgado y José de Robles; al fin recayó el nombramiento en el P. Teodoro Balenchana, madrileño (30).

A Valdelirios no le parecieron mal los arbitrios del P. Altami-

---

(29) *Relación Compañía*, f. 30: Sanna a Passino, Itapuá, 2 de junio 1753; Balda al P. Manuel Arnal, San Miguel, 3 de julio 1753.

(30) ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 77, 81; *Academ. Hist.*, leg. citado: Altamirano a Carvajal, 24 de julio y 21 de diciembre 1753; *Relación Compañía*, f. 31; *Col. Varnhagen*, I, 37, nota.

rano, y Andonaegui los autorizó oficialmente en decreto de 17 de mayo de 1753; de ellos habló en las primeras juntas de Martín García, y quedó resuelto, con anuencia de Freire de Andrade, no iniciar las operaciones de guerra hasta esperar el resultado, para lo cual se fijó de plazo el 15 de agosto de 1753, en que los misioneros debían salir de los siete pueblos con o sin los indios. En la aquiescencia de Freire todo era lógico después de su carta de 24 de marzo de 1753, antes citada, sobre sacar de entre los indios a sus santos padres. Valdelirios, aunque enemigo de la renuncia de los curatos y que saliesen de ellos los jesuítas sin dejar antes evacuados los pueblos, se mostró como siempre dócil a las insinuaciones y deseos de Freire, y en confirmación del proyecto de Altamirano refería por esos días en Buenos Aires que en Guamanga, de donde era natural, había querido el obispo mudar un pueblo de indios de un sitio malo a otro bueno, y que resistiéndose ellos les quitó el cura, y al verle salir los indios se fueron todos tras él. Es claro que los jesuítas del Paraguay tenían repertidas experiencias en contrario de la terquedad de los guaraníes en no dejar sus tierras, y recientes eran los casos de la división en dos del pueblo de Loreto y la mudanza de San Cosme, que antes quedan referidos (31).

Se comenzó, pues, a trabajar activamente en la misión del Padre Alonso Fernández. Además del carácter y autoridad de Vicecomisario que llevaba del P. Altamirano, el Provincial P. Barreda le concedió el nombramiento y las facultades de Visitador. Se le asignaron por compañeros al P. Roque Ballester, procurador de Misiones en Buenos Aires, que hablaba bien el guaraní y era conocido de los indios, y al P. Agustín Rodríguez, joven recién ordenado de misa. Andonaegui quiso que fuese con ellos el capitán Francisco Bruno de Zabala paa que tomase noticias seguras del estado de los pueblos, a lo cual se opuso el P. Altamirano, ya por la conducta que este jefe había tenido en los sucesos de Santa Tecla, ya sobre todo por el carácter secreto y pacífico de la comisión, a fin de no alarmar ni irritar a los indios. El obispo de Buenos Aires se ofreció a ir con los jesuítas para ver si con su presencia y autoridad se convencían los indios, pero fué abandonado

(31) PM, *Historia*, VIII, 79; ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 95, 96.

este medio por temor a las insolencias y desacatos que pudiera sufrir (32).

Altamirano comunicó al P. Alonso Fernández los siguientes preceptos que debía intimar a los misioneros bajo pena de pecado mortal y con las acostumbradas censuras y amenaza de expulsión de la Compañía: 1.° Si el día 15 de agosto de 1753 no habían logrado convencer a los indios la trasmigración, debían consumir el santísimo Sacramento, quebrar los vasos sagrados de las iglesias y salirse de los pueblos con solo su breviario, yéndose a Buenos Aires. 2.° Si algún misionero sospechase que no le iban a dejar salir los indios, debía irse antes del 15 de agosto y pasarse a los pueblos de la banda occidental, de donde seguiría instándoles hasta dicho día 15 de agosto, en que se dirigiría a Buenos Aires. 3.° Si llegado ese día no le dejaban irse los indios, se debía escapar como si le constase que le iba en ello la vida y le amenazasen de muerte inminente. 4.° Si los curas no pudiesen salir de los pueblos por algún impensado accidente, de acuerdo con el obispo de Buenos Aires, les quitaba la jurisdicción de administrar sacramentos y les suspendía de todas sus facultades en orden al ministerio eclesiástico (33). Dice al fin Altamirano que el motivo de estos preceptos, que él mismo en carta al ministro Carvajal califica de «tan irregulares por duros, que no me consta se hayan dado semejantes en tiempo alguno por otro superior de la Compañía» (34), fué prevenir que nadie pudiese decir que jesuíta alguno se había quedado voluntariamente con los indios rebeldes para instruirlos militarmente y fomentar su rebelión, aunque confiesa al mismo tiempo que no tiene fundamento ni el más leve para recelar que tal cosa pueda hacer ninguno de los PP. curas o misioneros, cuya religiosidad le es muy notoria y tiene bien experimentada.

Pero ni por estas salvedades queda clara la licitud de acto tan

---

(32) PM., *Historia,* VIII, 84, 86: dos cartas de Andonaegui a Altamirano, 11 de junio 1753, y respuesta de Altamirano a Andonaegui de la misma fecha; ESCANDÓN, *Sucesos,* ff. 83 v, 119 v.; *Acad. Hist.*, leg, cit.: Altamirano a Carvajal, 24 de julio 1753

(33) *Col. Varnhagen,* I, 364 ss.: el texto de los cuatro preceptos y de otros dirigidos a los curas del Paraná; *Miscelánea Valdelirios,* 346-348, el mismo texto íntegro.

(34) *Acad Hist.*, leg. cit.: Altamirano a Carvajal, Buenos Aires, 24 de junio 1753.

inusitado, sobre todo en lo relativo al hecho sustancial de sacar a los curas de los pueblos y quitarles, si no salían, la jurisdicción espiritual sin tener resuelta de antemano la sustitución de los curas jesuítas por otros. Porque, como más adelante quedará patente, los indios rebeldes no fueron la mayoría, sino cierto número de los más alocados, fanáticos o valientes, como se les quiera llamar; los demás permanecieron pacíficos, y los mismos rebeldes estaban de buena fe; y era cosa fuerte e inaudita dejar abandonados por tiempo indefinido a cristianos inocentes, privándolos de los sacramentos y auxilios religiosos, si les acontecía, como era previsible, hallarse en peligro de muerte o grave necesidad espiritual. Pero en la época del Despotismo Ilustrado, todo lo creían lícito ministros librepensadores y regalistas como Valdelirios, y era necesaria mucha valentía y libertad de espíritu para oponerse a ellos y no plegarse a sus exigencias, si es que no los excusaba a todos la ignorancia de la situación real de las Misiones y les cegaba la nube de prejuicios contra los misioneros, fundada últimamente en la conseja del *Imperio jesuítico*.

En las reducciones ya los jesuítas tenían previsto este caso, pues desde la Consulta de Buenos Aires en 1752 y la cesión de los curatos hecha por el P. Barreda, suponían que los sacarían a todos, pero desde el principio mostraron grave preocupación porque se les nombrasen sustitutos, a fin de no dejar desamparados a los indios cristianos. El P. Superior de Misiones, Matías Strobel, escribía por junio de 1753 al P. Juan de Montenegro: «En caso que el P. Comisario quiera sacar los curas de los pueblos obstinados, ruego a V. R. encarecidamente que ponga todo empeño para que con esa tal orden del P. Comisario venga juntamente el mandato por escrito del Obispo en que nos mande que desamparemos aquellos pueblos, pues su Ilustrísima es su verdadero pastor más que ningún otro. Con esto, de los niños que morirán sin bautismo, y los adultos sin confesión, no se nos pedirá cuenta a nosotros... Si salen los curas de aquellos pueblos, poquísimos indios los han de seguir» (35). Y con mayor valentía evangélica enfocaba el problema el misionero riojano José Cardiel: «En parte alguna de la cris-

(35) *Relación Compañía*, f. 30: Strobel a Montenegro, Candelaria, junio de 1753.

tiandad, dice, se ha oído que por causa de rebelión quiten los sacerdotes a los cristianos, pues siempre hay muchos inocentes y no se les puede privar de los sacramentos a la hora de la muerte. Es una gran maldad, añade, todo lo que se está haciendo; una iniquidad, opresión de pobres y atropellamiento; tratan a los indios peor que a los judíos y moriscos, olvidando sus antiguos servicios y lealtad; ni en Turquía ni en Marruecos se cometería atropello semejante; todo ha sido picardía, maldad y doblez para perder estas pobres misiones» (36). Y el P. Jaime Passino escribía a 23 de junio de 1753: «No juzgo se encontrará autor moralista o teólogo que asiente se pueden abandonar las almas cristianas por ningún motivo, sin algún sacerdote que les administre los sacramentos, si quiera en caso de necesidad» (37). Lo mismo escribía el P. Pedro Biedma: «Si hay precepto de dejar solos a los indios y quebrar los vasos sagrados, digo que es cosa inaudita, aun en Indias. ¿Dónde hay culpa que merezca dejar a un cristiano en peligro de muerte sin socorro? Viniendo nuestros sucesores, entonces sería bien.» Y tratando de la suspensión de la misa añade: «Los indios lo han tomado a carga cerrada y dicen que es quitar la misa (es decir, destruirla o suprimirla); si hubiera venido noticia de que había licencia para que se casen los clérigos y los frailes, no les hubiera escandalizado más» (38). Y no eran sólo los misioneros jesuítas. Por el mismo tiempo predicó en Buenos Aires un religioso dominico y en el sermón tocó muy despacio y de propósito el asunto de la guerra que se proclamaba contra los indios, y dijo que guerra para quitar a los indios lo que era suyo y no lo querían dar, era una doblada injusticia y manifiesta rapiña que sobre el hurto añadía la violencia. Valdelirios se ofendió y acudió al Obispo para reclamar el sermón, pero el predicador respondió que no lo tenía escrito y en el púlpito había dicho lo que el Espíritu Santo le había inspirado. ¡Qué hubiera pasado si el orador hubiese sido un jesuíta! Por mucho menos en el sermón de San Ignacio, en que para nada

---

(36) A. H. N., leg. 120 j: Luan Lagunas [Cardiel] a Andonaegui, Doctrinas, 1753; de las ideas de Cardiel se hace eco Altamirano en carta al P. General, I. Visconti, Santo Tomé, 20 de noviembre 1752 (*Col. Varnhagen*, I, 226).

(37) *Miscelánea Valdelirios*, pág. 349.

(38) *Relación Compañía*, f. 47: Biedma a Ballester, San Juan, 25 de septiembre 1753.

se nombró a los indios, había querido Valdelirios remitir preso a España a uno, y a duras penas pudo el P. Altamirano parar el golpe sacando desterrado de Buenos Aires al predicador y mandándolo a Santiago del Estero, doscientas leguas de distancias (39).

Finalmente, el 14 de junio de 1753 salieron de Buenos Aires el P. Alonso Fernández y sus compañeros, y por Santafé, adonde arribaron el 28 de junio, llegaron al pueblo de Yapeyú, primero de las Misiones, el 27 de julio siguiente (40).

## 6. *Viaje del P. Alonso Fernández por las Misiones.*

La ida del P. Alonso Fernández a las Misiones fué tan secreta que sólo la supieron los misioneros jesuítas cuando estaba a pocas leguas de Yapeyú. Pero los indios la conocieron mucho antes por sus espías que tenían esparcidos por todo el territorio y se comunicaban con los españoles de Santafé y del mismo Buenos Aires y las barcas que por el río hacían el tráfico. Apenas salió, pues, de Buenos Aires el P. Alonso Fernández lo supieron los indios y corrieron a llevar la noticia al pueblo de San Miguel; los padres eran tres: el P. Roque Ballester, muy conocido de ellos y a quien atribuían intervención en la venta de sus pueblos por haber recibido como procurador de Misiones el precio de los 28.000 pesos; y el P. Alonso Fernández, rector del colegio de Belén; al tercero no lo conocían. Según los indios, el P. Fernández era íntimo amigo de Andonaegui, que les acababa de declarar la guerra, iba mucho al fuerte y comía a su mesa, y amigo también de los portugueses, a quienes, como los mismos indios habían visto, entregaba muchas vacas de la estancia del colegio de Belén para su sustento en la Colonia del Sacramento. Oyeron decir a los españoles que les iba a sacar sus curas jesuítas y que pronto tendrían frailes. En San Miguel la noticia produjo gran inquietud: no les cabía duda que el P. Alonso Fernández iba enviado de Freire, Andonaegui y el P. Al-

(39) ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 87 v, 88.

(40) *Relación Compañía*, ff. 31, 32: Ballester a Núñez, Santafé, 29 de junio 1753: «Ayer llegamos a esta ciudad»; PM., *Historia*, VIII, 197: traducción de un libro guaraní, cogido en la acción de Daimán a los indios, que tiene muchas fechas de estos sucesos.

tamirano para realizar la venta sus pueblos y entregarlos a los portugueses; lo que el P. Comisario no había podido hacer el año anterior, venía ahora a jecutarlo el P. Fernández, con disimulo para no despertar las sospechas de los indios (41).

Los revoltosos de San Miguel no dudaron y tomaron la resolución de apoderarse de los dos padres, Alonso Fernández y Roque Ballester, y llevarlos a los pueblos para tenerlos presos a la vista e impedirlos toda acción; a uno pensaban tenerlo en San Miguel; a otro, en San Juan, dedicados a enseñar el catecismo y las oraciones a los niños pequeños en el atrio de la iglesia. A este fin salió una fuerte partida de indios para el pueblo de Santo Tomé, pensando que allí se establecería el P. Alonso Fernández, como lo había hecho el P. Altamirano. Pero he aquí que el P. Fernández, después de celebrada en Yapeyú la fiesta de San Ignacio (31 de julio 1753), se dirigió a largos pasos, sin detenerse en Santo Tomé, al pueblo de la Candelaria, residencia del Superior de Misiones, con lo que dejó burlados los intentos de los indios y se escapó de sus manos (42). Y porque habían cobrado tanta ojeriza a los papeles o cartas (*catiás* los llamaban los indios) del tiempo del P. Altamirano, decidieron tomar todos los pasos del río Uruguay y poner en ellos y en los caminos guardas, y en cada una quien supiese leer, dándoles órdenes rigurosas de no dejar pasar ningún catiá malo o papel del diablo que pudiera venir a los pueblos del Padre Alonso Fernández; y, en efecto, cuanta carta sospechosa daba en sus manos iba sin remedio al fuego. Más aún, dando ya por cierto que sus curas los querían dejar si no trasmigraban, «nos han respondido, escribe un misionero, que no tenemos que pensar ni soñar nosotros en dejarlos, porque ni nos darán canoas ni otro avío (y es verdad que todo está en manos de ellos), y que en ninguna manera permitirán que nos apartemos de ellos: vosotros, nos dicen, no sois menos que los antiguos misioneros, los cuales nunca abandonaron a nuestros abuelos en sus padecimientos y en sus guerras,

(41) PM., *Historia*, VIII, 230: Alonso Fernández poseía la clave que tenía Andonaegui para leer las cartas que le remitieran en cifra de la Corte.

(42) *Relación Compañía*, f. 31: Jerónimo Núñez a Pedro Arroyo, 12 de junio de 1754; ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 83 v. y ss.

y lo mismo que ellos habéis de hacer vosotros, que para eso os envió Dios y os hizo padres y mayores nuestros» (43).

La intención del P. Alonso Fernández era entrar en los pueblos rebeldes y establecerse en San Miguel, pero en Yapeyú debieron alarmarle las noticias que le dieron sobre el estado de los indios y decidió entonces cambiar de ruta y dirigirse al pueblo de la Candelaria, para donde salió embarcado el 3 de agosto de 1753. En Candelaria, después de promulgar sus poderes y hacerse proclamar Vicecomisario en sustitución del P. Francisco Javier Limp, convocó una Junta, a la que citó a los más Padres que pudo de los pueblos del Paraná y banda occidental del Uruguay. En ella expuso los fines de su misión, dió cuenta de los preceptos que traía para los misioneros de los Siete Pueblos y publicó otros comunes para algunos o todos los treinta pueblos de Misiones, los cuales se referían a que los Padres no dejaran hacer flechas ni preparar otras armas a los indios, que inutilizasen la pólvora que hubiese y no permitiesen hacer más, y que de los 23 pueblos de la banda occidental saliesen indios armados y cogiesen presos a los indios rebeldes. Muy fácil le fué a Altamirano dictar estas órdenes con los inevitables preceptos y censuras; pero los Padres congregados las juzgaron imposibles e irrealizables porque los indios se habían alzado en los pueblos con la administración temporal y no les obedecían, y los arcos y flechas no los preparaban a vista de ellos, sino solos en los montes; en cuanto a la pólvora, había orden en Buenos Aires y en Santafé de no remitir azufre, pero el que ya tuviesen los indios, ¿quién podría o se atrevería a quitárselo?; y la tercera medida les pareció equivalente a enredar a unos pueblos contra otros en guerra civil, además de que los pueblos de la banda occidental estaban también medio alzados y jamás se prestarían a empuñar las armas contra sus hermanos y parientes de la misma raza. Lo único que se resolvió, pues, en la Junta fué que los curas de los 23 pueblos escribiesen una carta lo más persuasiva que pudiesen a los Siete Pueblos, exhortándoles a la mudanza y excogitar medios para hacer que esta carta, con los demás preceptos de Altamirano, llegasen

(43) *Relación Compañía*, f. 32: Manuel Boxer a Manuel García, La Cruz, 8 de julio 1753.

a su destino burlando la vigilancia de los indios y de las guardias que tenían puestas en los pasos del río y en los caminos (44).

La carta la escribieron, efectivamente, los misioneros y lleva la fecha de Candelaria, 22 de agosto 1753. En ella dicen a los indios cómo la voluntad del Rey de que se muden es irrevocable, y les exhortan a obedecerle porque Dios lo manda, teniendo en más la voluntad divina que los bienes de la tierra que han de perder con la muerte; les hablan de la infamia que por su desobediencia hacen caer sobre los misioneros y toda la Compañía de Jesús, y les intiman finalmente en términos conmovedores que, si no se mudan pacíficamente, los abandonarán los jesuítas y perderán la misa y los sacramentos y el beneficio de la fe (45). Los indios, por su parte, escribieron también una carta a los PP. Alonso Fernández y Roque Ballester dándoles quejas por los intentos con que venían a ellos: «¿Qué es ésto, dicen, P. Alonso, P. Roque? Vuestra venida no es según Dios, ni conforme a su voluntad; venís a destruir en nosotros el ser de cristianos e hijos de Dios que tenemos; pero no ha de ser, no lo consentiremos; venís mandados del maldito Comisario [Altamirano], demonio abominable. ¿Queréis destruir la misa y los sacramentos de la Iglesia, y ésto con disimulo y engaño? No habéis instituído vosotros la misa, sino Jesucristo. Privaos, si podéis, del carácter de sacerdotes; despojaos del Santo Cristo, quitaos de vuestra cabeza el santo bonete y pisoteadlo. De esa manera se conocerá que, como los judíos, hacéis la guerra a Jesucristo y a la santa Iglesia. Nosotros somos cristianos, ¿por qué venís a hacernos mal? ¿Queréis tratarnos como animales cansados que echan al campo, sacándonos de la tierra en que Dios nos crió y bendijo para nosotros? No pasaremos por ello. ¿Tenéis acaso alguna tierra tan buena como ésta en que está nuestro pueblo? Hemos convidado para que nos ayuden a los infieles de los montes, treinta mil y seiscientos soldados, y así no queremos desamparar nuestra tierra» (46).

---

(44) PM., *Historia*, VIII, 197; ESCANDÓN, *Sucesos*, ff 88 v., 89; los preceptos nuevos de Altamirano en *Col. Varnhagen*, I, 364 ss.

(45) *Relación Compañía*, ff. 49-52, texto íntegro de la carta; ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 90-94, da también el texto íntegro.

(46) *Relación Compañía*, ff 44, 45: texto íntegro de la carta, que figura escrita en el pueblo de San Angel, sin fecha; ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 85 v., 86: sólo una parte de la misma carta en traducción del guaraní distinta.

Esta carta y otros muchos datos esparcidos en la correspondencia contemporánea de los misioneros demuestran que la ida del P. Alonso Fernández no hizo sino enfurecer más a los indios y afirmarlos en su obstinación y rebeldía. Ya lo presentía el P. Roque Ballester en Santafé durante el viaje, lamentándose del mal cariz que presentaba la misión a ellos confiada (47). Pero, sin embargo, después de la Junta de Candelaria se dedicaron los jesuítas con todo empeño a tratar de que alguno de ellos entrase en los pueblos rebeldes, o al menos de introducir las cartas y preceptos de Altamirano para que saliesen los misioneros.

## 7. *Los catiás del diablo.*

El primer intento lo hicieron el P. Roque Ballester con el Padre Salvador Quintana, quienes el 26 de agosto de 1753 llegaron al pueblo de la Concepción, donde estaba el paso ordinario del río Uruguay para la banda oriental, pero lo hallaron guardado por los indios de San Nicolás, los cuales, sospechando mal de su ida, se negaron a darles entrada, diciéndoles que los Padres no necesitaban de su visita y que estaban todos buenos. Algo instó el P. Ballester, pero no mucho, por no dar que sospechar a los guardas, y se volvió al pueblo de Apóstoles. Pero la noticia corrió y multitud de indios acudieron a guardar el paso del río, pues suponían que los Padres venían protegidos por una escolta de 50 indios leales del Paraná. El día 28 de agosto se presentaron en la Concepción 30 indios de San Luis preguntando por el P. Ballester. El cura, P. Tomás García, les contestó que ya no se hallaba en el pueblo, y diciéndoles qué le querían, contestaron: «Hemos oído que estaba aquí ese traidor y embustero [*porombotabidae*] y que quería pasar a nuestros pueblos después de haberlos vendido a los portugueses por 4.000 [*sic*] pesos.» Procuró el padre tranquilizarlos, pero ellos, con voces airadas, le obligaron a escribir una carta al P. Ballester que le dieron al dictado: «Escribe al P. Roque que se vuelva a estar donde Dios le puso, que si los de San Nicolás no quisieron que pasase a la otra banda, nosotros tampoco queremos. Ya sabemos a qué vie-

(47) *Relación Compañía*, f. 32: Ballester a Núñez, Santafé, 29 de junio 1753.

ne: los 4.000 pesos que recibió por esta tierra, dile que los vuelva, que si los *carais* quieren la tierra la han de ganar con la guerra, y nosotros la hemos de defender hasta morir...» Termina su carta el P. García alegrándose de la ausencia de Ballester, porque tal vez hubiera peligrado su vida de hallarlo los indios, y exhortándole a huir sin pérdida de tiempo: «Según yo veo a éstos cuáles están, dice, que no lo creyera si no lo viera, creo sería muy acertado obedecerles sin perder ni una hora de tiempo.» El P. Alonso Fernández, enterado, mandó retirarse a Ballester y que se siguiese el orden aprobado en la Junta de Candelaria de introducir los papeles por Santo Tomé y San Borja, por haberse mostrado este pueblo a los principios menos obstinado que los demás: «Hoy, escribe el 30 de agosto, recibí la de V. R. de 28 escrita en la Concepción. Por ella veo las diligencias que V. R. y el P. Salvador [Quintana] han practicado, aunque sin fruto, por la resistencia de los indios, y que el persistir en el paso y aun permanecer en la Concepción era empeorar la materia, si es que puede estar peor. Y así me parece bien la retirada y lo que arbitraron en la Junta de enviar los papeles por Santa Borja o Santo Tomé» (48).

El segundo intento de penetrar en los pueblos rebeldes lo hizo el P. Lorenzo Obando, quien se ofreció a Alonso Fernández para pasar él solo los papeles y preceptos, y, efectivamente, llegó a la orilla del río Uruguay e intentó convencer a los indios que le dejasen pasar libre, pues necesitaba llegarse al pueblo de San Juan, pero los guardas se mantuvieron firmes en que ni la otra orilla había de pisar. Entre los altercados reparó el Padre que se levantó una humareda junto al río y después otra y otras más lejanas de trecho en trecho, y sospechando fuese aviso de los indios para anunciar que había novedad de catiás del diablo, y temiendo por su vida, sin replicar se volvió más que de paso al pueblo de la Candelaria. Tomose entonces otro medio, y fué sacar muchos traslados de las cartas y esconderlos en los líos de ropa que de la Candelaria, donde estaba la ropería común que aprovisionaba a todos los misioneros,

(48) *Relación Compañía*, ff. 44, 45: relación del P. Ramón de Toledo, sin fecha; Tomás García a Ballester, Concepción, 30 de agosto 1753; Limp a Ballester, San Lorenzo, 2 de septiembre 1753, donde constan varias fechas; ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 97; la carta de Fernández, en *Relación Compañía*, f. 45: Fernández a Ballester, Loreto, 30 de agosto 1753.

se enviaban a los curas de los Siete Pueblos; pero fué inútil arbitrio, porque si no en una guardia en otra, lo ropa era registrada y las cartas iban a dar sin remedio al fuego. El P. Segismundo Apérger ideó otro medio, y fué construir de madera, pues era hábil, un marco para un cuadro de San Siro, donde en un hueco a medida iban las cartas detrás del lienzo, y lo entregó a los mismos guardas para que lo remitiesen a otro Padre misionero amigo suyo. Pasó el cuadro a la otra banda, pero ni cartas ni la imagen llegaron a su destino: el marco, con su escondrijo vacío, apareció más adelante arrojado a la orilla del camino (49).

Catorce veces intentó el P. Alonso Fernández hacer llegar las cartas a los Siete Pueblos, y siempre sin resultado. Pero al fin el P. Ramón de Toledo, cura de Santa María la Mayor, fué más afortunado: escondió los papeles en un saco pequeño de cuero y lo llenó de ciertas legumbres especiales para semilla, rotulándolo al P. Cura de San Nicolás. Llegado a la orilla del río, protestó a los indios que no quería pasar, pero que le enviasen ellos aquel saquito de legumbres a su P. Cura, pues eran semillas algo especiales. Los guardas cayeron esta vez en el lazo, y viendo que de verdad eran legumbres ,entregaron sin más registro el saquito a su cura. P. Carlos Tux. Veamos lo que sucedió en el pueblo de San Nicolás. Ese día era sábado, y al vaciar el saquito se encontró el P. Tux el atado de las cartas, donde vió todas las órdenes que le venían y una carta especial del P. Alonso Fernández, en que le mandaba que todo el contenido de aquellos papeles lo hiciese llegar a los otros pueblos. Al día siguiente, domingo, en la misa, en vez de homilía que siempre hacían los curas a los indios, comenzó a leer una por una las cartas y papeles, órdenes, disposiciones, mandatos y preceptos del Obispo de Buenos Aires y del Comisario P. Altamirano. Los indios se llenaron de estupor y de indignación y se produjo en la iglesia un tumulto. El P. Tux, viéndolo, se arrodilló delante del altar con los papeles en el pecho. A este tiempo se oyó una voz: «Quitadle los papeles»; y un grupo de indios de San Luis que estaban en la iglesia, adelantándose embistieron contra el Padre, revestido como estaba de los ornamentos sagrados, y le quitaron los papeles con tanta violencia que le arañaron las manos. Hecho ésto salió toda la

(49) ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 98 v., 99

muchedumbre de los indios a la plaza y encendiendo una hoguera quemaron todas las cartas y preceptos, gritando enfurecidos: «Estos sí que son catiás del diablo. ¿No somos nosotros cristianos? ¿Por qué nos han de quitar la misa? ¿Por qué nos han de sacar a nuestros santos sacerdotes y privarnos de los sacramentos?» (50).

Es muy posible, aunque no lo consignan las fuentes, que después de apagada la hoguera entrasen en la iglesia y terminaran de oír misa con toda devoción, porque el P. Tux la dijo durante tres días, que era el término que le señalaban los preceptos para salirse del pueblo. Pero pasados éstos se consideró suspenso y despojado de toda jurisdicción espiritual y dejó de decir misa. Lo cual lo notaron los indios, y viendo que no estaba enfermo y que antes la decía sin falta todos los días, se fueron a él y le dijeron que no hiciese caso de los papeles de Buenos Aires y del P. Comisario, que ya ellos los habían quemado y no existían; que les dijese misa como antes; y resistiéndose el P. Tux le dijeron que si no les decía misa no le darían de comer. Así los indios, con su actitud simplista, resolvieron al timorato P. Tux el caso moral difícil que se le presentaba. Del mismo modo le resolvieron el otro congojoso de la huída del pueblo como si en ello le fuera la vida, porque los indios cercaron con guardia armada la casa-convento y no dejaban salir al Padre para nada sino a la iglesia. Si era necesario ir a atender a algún moribundo dentro del pueblo o en el campo, allí iba el Padre cercado de indios armados, que no le perdían de vista un instante hasta que le volvían a su casa. El P. Tux, movido de sus escrúpulos de conciencia, quiso enviar a su compañero, P. José Unger, a que de palabra comunicase los preceptos a los curas de los otros pueblos, ya que cartas no dejaban circular los indios; pero fué inútil, porque éstos, siguiendo su consigna, no lo dejaron salir del convento por temor de que se les huyese (51).

---

(50) *Relación Compañía*, f. 53: Estellés a Arnal, Yapeyú, 13 de noviembre 1753: «a esfuerzos del P. Toledo pasaron los pliegos del P. Visitador a San Nicolás»; ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 99, 100: supone que el medio lo discurrió un H. coadjutor al perecer el H. Francisco Leoni; A. H. N., leg. 120 j: *Breve Resumen*..., afirma que el P. Fernández intentó pasar las cartas catorce veces.

(51) ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 102.

8. *Los misioneros presos a merced de los indios.*

Sin embargo, la noticia de los preceptos se encargaron los mismos indios de difundirla por todos los pueblos, porque los de San Luis, que estaban en la iglesia de San Nicolás el día del alboroto, la fueron diciendo a las guardias de los caminos, y así llegó a conocimiento de los misioneros en forma vaga y confusa. En todos los pueblos aumentaron los indios sus precauciones para que no se les escapasen los Padres, y desde entonces todos quedaron presos y sus casas cercadas de soldados, a merced de lo que quisiesen hacer de ellos. Así lo comunicaba el P. Francisco Javier Limp, cura de San Lorenzo, al P. Ballester: «Los indios le dijeron, alborotados, que por más órdenes que vengan no le han de dejar salir del pueblo, y por si acaso quieren huirse han puesto una guardia en la portería, la cual no deja que despachen cosa alguna fuera. Ya se han alzado con el gobierno político y temporal y hacen poco caso de los Padres, hablándoles sin respeto y desvergonzadamente; no queda otro remedio que dejarles hacer lo que se les antoje». Cree el P. Limp que, si llega el caso de expulsar a los indios por fuerza de armas, han de matar a todos los misioneros, por creerlos traidores y cómplices de los odiados carais (52). Y lo mismo confirma el P. Luis Charlet, cura de San Juan, tomando el agua de más arriba: Se alegra de que Ballester, a quien va dirigida la carta, no haya entrado en los pueblos, porque los indios, desde la carta de Andonaegui con la intimación de guerra, «están hechos unos demonios». La culpa de todo la tienen Valdelirios y Altamirano por sus prisas y atropellamiento. Todo se erró desde el principio, no se tuvo cuenta con el dictamen de los misioneros, se quiso forzar a los indios a que volasen, «y el indio es como el burro, que si le molestan mucho, se echa con la carga»; el pueblo de San Juan necesitaba por lo menos ocho años de tiempo para mudarse. Ahora ya no hay remedio, los indios están enfurecidos y han roto el freno de la obediencia a los Padres. «Yo me alegrara que V. R. y otros

(52) *Relación Compañía*, f. 45: Limp a Ballester, San Lorenzo, 2 de septiembre 1753; los mismos temores de muerte por parte de los indios manifiesta el P. Tomás García a Ballester, Concepción, 5 de septiembre 1753.

vieran lo que es un pueblo alborotado contra su Padre cura..., aunque por lo que estimo a V. R. más quiero que no lo vea, por lo que se le espeluzarían los cabellos con sus silbos y gritos». Los infieles vienen a estos pueblos de continuo y se han confederado para la guerra. «V. R. mire por sí, y sepa que todos son indios guaraníes, y... se entienden y avisan de día y de noche de cuanto pasa... Nunca han trabajado con tanto tesón en la chacarería como este año, y es para estar desocupados para dar guerra. Todos se ejercitan en las armas, y no se ve muchacho que no tenga su honda, y los domingos entran en la iglesia con sus piedras labradas, macanas, lanzas de hierro y de palo, arcos, etc. Esto es las mujeres y muchachos, lo que no poco me hace espantar al *Asperges* cuando lo veo... Sólo digo que todos son indios, y los que juzgan los han de arrear como manada de carneros, juzgo se engañan y mucho». «Su divina majestad, continúa Charlet, nos favorezca, y a mí, que estoy preso entre estos pobres bárbaros. Digo que estoy preso porque toda la noche hacen ronda alrededor de la huerta y casa, y no nos pierden de vista, y si salimos a otros pueblos, siempre va escolta, y no quieren que pasemos de San Lorenzo, dicen ellos que para que no nos escapemos...» (53). El compañero de Charlet, P. Pedro Biedma, describe así la situación del pueblo, en carta a Ballester de 25 de septiembre 1753: «Los indios quedan muy escandalizados por la suspensión de la misa y administración de los sacramentos, y las demás cosas que ellos han leído, que nosotros sabemos no más lo que ellos dicen. Pero lo han tomado a buena parte: esto es, dicen: con esto quieren hacer que perdamos la fe, pero no la hemos de perder.» Añade después una reflexión muy cuerda, que si los reyes de España y Portugal supiesen la aflicción de los pobres indios anularían el tratado o modificarían la línea de demarcación, como de hecho se hizo en el tratado de límites de 1777, respetando la integridad de las Misiones; pero a los reyes no llegaron jamás los clamores de los indios ni las súplicas e intercesiones de los jesuítas. Fernando VI bajó al sepulcro sin saber las atrocidades que el tratado contenía; la camarilla de masones y en-

(53) *Relación Compañía*, ff. 45-47: Charlet a Ballester, San Juan, 6 de septiembre 1753.

ciclopedistas en que estaba envuelto lo impidieron y no dejaron pasar la ocasión de afligir y molestar a la Compañía de Jesús (54).

Del pueblo de San Angel escribe su cura, P. Bartolomé Pizá: «Dicen que viene precepto de que derramemos la pólvora o le peguemos fuego, para que no se valgan los indios de ella contra los españoles. Considere V. R. quién se ha de atrever a ello, estando como están los indios. Ya tendrá también noticia de los rayos y centellas que nos trae el P. Vicecomisario [Alonso Fernández]. Mucha tempestad se nos va preparando.» Pero de valde, añade, por el estado de prisión a que lo han reducido los indios; y refiere a este propósito que ofreciéndosele necesidad de ir a San Lorenzo, los indios le dieron, a pesar de sus protestas, escolta armada, y cuando llegaba a un pueblo no le dejaban hasta entrar en el aposento, quedándose ellos fuera guardándolo. «Vea V. R.—añade—qué traza, y ya nos han desengañado en todos los pueblos que no nos dejarán salir, cueste lo que costare.» Y en otra carta: «La de V. R. recibí, y me alegro que se hayan reído VV. RR. ¡Ojalá lo pudiéramos hacer por aquí! Pero ¡qué alegría hemos de tener cuando por horas estamos aguardando excomuniones y suspensiones a fanegas y amenazas de expulsiones! Recibió una del P. Comisario [Altamirano] el P. Soto en que le dice que pena de excomunión mayor, con precepto de santa obediencia, salga luego de estos pueblos y se escape como pudiere, y si los indios no le dejan salir le suspende de la administración de todos los sacramentos, y le amenaza con la expulsión.» Y añade: «Y lo mismo va para los demás padres. ¿Qué tal? Vea V. R. en qué estado nos hallamos: los indios empeñados en no dejarnos ir, de suerte que se me ofreció ir hasta San Miguel y hube de ir con guardias armados que no me dejaron hasta entrar en el aposento; y lo mismo les sucede a los demás: si salen aun a pasear a caballo, no nos dejan ir sin guardias. Sea Dios bendito. Yo estoy, mi P. Jaime, que a veces desfallezco de las apreturas de corazón que me dan, a veces llorando como un niño sin consuelo, hasta que no puedo más» (55).

---

(54) *Relación Compañía*, f. 47: Biedma a Ballester, San Juan, 25 de septiembre 1753.

(55) *Relación Compañía*, f. 36: Pizá al P Juan Bautista Marquesetti, San Angel, 15 de agosto 1753; id. al P. Jaime Passino, San Angel, 26 de agosto 1753.

Del pueblo de San Miguel escribe brevemente su cura, el santo P. Lorenzo Balda: «No puedo dejar de significar a V. R. [Ballester] el consuelo que he tenido de haber V. R. llegado con salud a estas atribuladísimas misiones, en compañía de S. R. el P. Visitador [Alonso Fernández], y me alegraré mucho que se mantenga V. R. con ella para consuelo nuestro, aunque en las circunstancias presentes de sólo el cielo lo hemos de esperar... Los trabajos que por acá hay no son para dichos en poco, y ya estará V. R. bien enterado de todo, por esto no lo repito. Yo mucho me consolara de poder dar un abrazo a V. R. y a nuestro P. Visitador, pero ni aun ir al pueblo de San Luis me es permitido...» (56).

Finalmente, el mesurado y prudente P. Limp, antes citado, vuelve a escribir el 19 de octubre, 1753: «Los indios nuestros por acá están ahora muy inquietos por los comunes [cartas y circulares] del P. Visitador. Tienen ocupados todos los pasos con soldados y letrados [que saben leer], y si cogen alguna del P. Visitador luego la queman. Poco ha quemaron unos tres comunes suyos, y aun las cartas nuestras abren, y unas queman y otras no, según se les antoja.» Refiere a continuación las amenazas y castigos que usaban contra los indios que se prestaban a introducir cartas de Altamirano, Alonso Fernández o Ballester, y cuenta que habiendo mandado él unos indios a Candelaria por vino, suplicó no les dieran cartas odiosas, pero un indio, bien instruído por el H. Francisco Leoni, recibió algunas para entregarlas en diversos pueblos, y tuvo tanta fortuna que no sospecharon de él, y pudo dar en propia mano al cura del primer pueblo, que era San Nicolás, la que para él traía; pero los guardas que había a la puerta lo supieron, y en cuanto salió lo desnudaron y apalearon sin compasión, diciéndole que las cartas las había de haber mostrado al cabildo antes de entregarlas al padre. Con todo, los papeles los había escondido el H. Leoni tan bien en la ropa, que no dieron con ellos los guardas, y así pudo el fiel indio irlos entregando en todos los pueblos, menos en el último de San Angel, pues aquí se la cogieron a tiempo, y le apalearon de tal suerte que por poco lo matan (57).

---

(56) *Relación Compañía*, f. 44: Balda a Ballester, San Miguel, 26 de agosto 1753.

(57) *Relación Compañía*, ff 48, 49, 53: Limp a Ballester, San Lorenzo, 19 de octubre 1753; Ballester a Núñez, Candelaria, 28 de octubre 1753: dice

9. *Fin de la misión del P. Alonso Fernández.*

Los indios, cada vez más alborotados, comenzaron a enviar emisarios y pasar personalmente a los pueblos de la banda occidental para invitarles a sumarse a la rebelión, y de la mayoría consiguieron por lo menos inquietarlos. El 4 de enero de 1754 escribía el P. Ramón de Toledo, que todos esos pueblos, menos Santa María la Mayor y San Javier, estaban alborotados, se habían alzado con el gobierno temporal y no respetaban ni obedecían a los curas; y que eran continuos los avisos que recibían de los siete pueblos para sumarse a la rebelión (58).

En esto, una partida de 400 indios, exasperados por los catiás del diablo y queriendo asegurar la permanencia de sus amados Padres, decidieron repetir la hazaña de los de San Miguel contra el P. Altamirano, y se dirigieron armados con todo secreto al pueblo de la Candelaria para sorprender al P. Vicecomisario, Alonso Fernández, y sus compañeros y llevárselos presos. Entraron, pues, en el pueblo de la Candelaria preguntando por el P. Vicecomisario. Por fortuna no estaba allí: había podido huir a toda prisa unas horas antes por el río Paraná abajo, navegando en una barca a vela y remo. Unos indios leales habían dado aviso de la partida armada que se acercaba. Los indios hallaron en Candelaria un Padre llamado Agustín, y creyendo sería el P. Agustín Rodríguez, que vino con el P. Alonso Fernández, quisieron echarle mano; y no costó poco trabajo convercerles de que ese Padre era Agustín Vilert, catalán, distinto del què buscaban (59).

La misión, pues, del P. Alonso Fernández no tuvo el resultado que en ella se habían propuesto Altamirano y Valdelirios, antes por

---

que «de 17 carticas de cuartilla que se procuró introducir en la otra banda por varios caminos y con varias cosas, sólo una supimos que había llegado»; añade que él y el P. Al. Fernández están de valde en las Misiones, porque «los indios se reducirán el día del juicio», y confirma el estado de prisión a que estaban reducidos los misioneros; Estellés a Arnal, Yapeyú, 13 de noviembre 1753: se refiere a estos segundos traslados de cartas que logró introducir el H. Francico Leoni.

(58) *Relación Compañía,* f. 35: Toledo a Leoni, Santa María, 4 de enero 1754; aquí mismo más cartas que confirman el estado de inquietud de los pueblos de la banda occidental.

(59) ESCANDÓN, *Sucesos,* ff. 119 v., 120.

el contrario, sirvió sólo para exacerbar más a los indios. De dos cartas suyas queda noticia en las que da cuenta del estado de los pueblos, una de 24 de agosto y otra de 23 de octubre de 1753: en la primera trata de la imposibilidad de sacar a los misioneros porque los indios los tienen presos y no les dejan salir, ni es posible armar partidas de indios fieles de los veintitrés pueblos de la banda occidental, porque ni es segura su lealtad ni lo permite el estado de los siete pueblos y de los infieles con quienes han hecho alianza, de los que sólo en la estancia de San Nicolás había setenta y siete tolderías guardando las fronteras. En la de 23 de octubre escribe ya sin ninguna esperanza que los indios están cada vez más insolentes en su rebelión, que aquel enfermo con ningún lenitivo puede sanar, y que toca su vez de actual al poder civir, quien verá el cauterio que debe aplicar (60).

Poco después de escrita esta carta debió emprender viaje de vuelta a Buenos Aires. De la Candelaria, después de alejarse por el río Paraná, saltó en tierra con sus dos compañeros y el H. Francisco Leoni, y se dirigió al pueblo de Santa Rosa, uno de los más lejanos hacia el norte, próximo al río Tebicuarí, y desde allí dió sus últimas disposiciones. Quitó el cargo de Superior de Misiones al P. Matías Strobel y puso en su lugar al P. Teodoro Balenchana, como queda referido; escribió también a los misioneros de la banda oriental ordenándoles que prosiguiesen en la administración de los sacramentos, como antes de los preceptos y excomuniones del P. Altamirano que él les había llevado. Y hecho esto, tal vez embarcado, río Paraná abajo, por las ciudades de Corrientes y Santafé, o más probablemente por vía terrestre, pasando por los pueblos de San José y San Carlos hasta Yapeyú, se encaminó a Buenos Aires (61).

---

(60) PM., *Historia*, VIII, 127, 128: las dos cartas del P. Al. Fernández recogidas en sustancia por Andonaegui en su relación de la primera campaña.

(61) ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 121, dice que Al. Fernández hizo el viaje embarcado por el río Paraná abajo; en cambio, *Relación Compañía* (f. 48: Estellés a Ballester, Yapeyú, 19 de octubre 1753) parece suponer que el viaje fué por tierra, pasando por San José y San Carlos, hasta Santo Tomé. Entre estos pueblos había camino, que puede verse en PABLO HERNÁNDEZ, S. I., *Organización Social...*, I, Barcelona 1913, Mapa del principio. De Santo Tomé recomienda Estellés que no vengan por agua porque es peligroso. Esta misma carta da como fecha de salida de Candelaria el 18 de octubre 1753; la de la llegada a Buenos Aires no he podido averiguarla, pero con la detención en Santa Rosa y la lentidud de los viajes de entonces, puede suponerse que no sería antes de diciembre de 1753.

Una buena medida tomó antes de retirarse, y fué ordenar a los misioneros de los siete pueblos y a otros que también habían estado metidos en el traslado de los indios, que escribiesen cada uno de por sí certificaciones juradas *verbo sacerdotis*, de cuanto les había ocurrido en todo el tiempo de los intentos de mudanza pacífica, sobre si habían cooperado o no a que los indios se mudasen o quisiesen mudarse, y cuál había sido finalmente su conducta en este enmarañado asunto. Los misioneros las dieron, y algunas las pudo recoger verosimilmente el P .Alonso Fernández, a juzgar por las fechas, otras fueron remitidas después a Buenos Aires. Una que otra anda impresa, y las demás o parte de ellas se conservan inéditas en los archivos de Madrid, adonde debió traerlas el P. Altamirano, o los procuradores de la provincia del Paraguay, PP. Simón Bailina y Juan de Escandón el año 1758. Estas certificaciones constituyen un argumento formidable de la inocencia de los misioneros jesuítas, en contra de las calumnias esparcidas por Freire, Valdelirios, la *Relaçao Abreviada* de Pombal y las sectas europeas (62).

---

(62) He aquí las certificaciones juradas que he podido hallar, impresas o manuscritas: 1. Del P. Tadeo Enis, sobre los sucesos de Santa Tecla, San Angel, 6 de julio 1753 (*Relación Compañía*, ff. 25, 26; *Miscelánea Valdelirios*, página 351; impresa en *Col. Varnhagen*, I, 382).—2. Otra del mismo P. Tadeo Enis, sobre las cosas de que la acusaron en el Proceso de Nicolás Patrón, Concepción, 10 de agosto 1756 (A. H N., leg. 120 j, atado 2.º: dos ejemplares, uno de 6 folios, otro de 3).—3. Del P. Francisco Fabra, capellán de la primera partida demarcadora, sobre los sucesos de Santa Tecla, Buenos Aires, 4 de junio 1753 (*Relación Compañía*, f. 28).—4. De los PP José de Angulo y José de Robles, sobre los sucesos de Santa Tecla, Buenos Aires, 4 de junio 1753 (*Rel. Compañía*, f. 28).—5. De los PP. Roque Ballester y Antonio Estellés, cura de Yapeyú, sobre los sucesos de Santa Tecla, Buenos Aires, 4 de junio 1753, y Yapeyú, 31 de julio 1753 (*Rel. Compañía*, f. 28)—6. Del P. Bartolomé Pizá, cura de San Angel, San Angel, 6 y 21 de septiembre 1753 (*Acad. Hist.*, leg. 11-11-2/54, en un mazo de cartas originales del P. Pizá, dirigidas al P. Altamirano).—7. Del P. Juan Bautista Gilge, compañero del cura de San Angel, San Angel, 21 de septiembre 1753 (*Acad. Hist.*, ibid.).—8. De los PP. Francisco Javier Limp y Adolfo Skal, cura y compañero del pueblo de San Lorenzo (una sola firmada por los dos), San Lorenzo, 27 de septiembre 1753 (*Acad. Hist.*, ibid., en un mazo de cartas originales del P. Limp a Altamirano)—9. Del Padre [Lorenzo Balda (?)] de San Miguel, sin fecha (*Col. Varnhagen*, I, 388).—10. Del P. [Miguel de Soto (?)], que estuvo en la estancia de San Miguel, sin fecha (*Col. Varnhagen*, I, 385).—11. Las siguientes las conseva ESCANDÓN, *Sucesos*, pero no en el texto íntegro, sino sólo tomando algunos párrafos: Del cura de San Juan, 22 de septiembre 1753 (f. 107). Del cura de San Miguel, P Diego Palacios (f. 111). Del P. Lorenzo Balda, 23 de septiembre 1753 (folio 112 v.). Del cura de San Luis y del P. Inocencio Erber (f. 113 v.). Del P Carlos Tux, cura de San Nicolás (f. 115 v.). Del cura de San Borja, P. Jaime Mascaró, 22 septiembre 1753 (f. 117).—12. Del P. Lorenzo Balda, sobre que no

Vuelto el P. Alonso Fernández a Buenos Aires, el P. Altamirano (63), viendo que iban muy adelante los preparativos de guerra, escribió al provincial P. Barreda que, juntando su Consulta a la que debían entrar también otros Padres más graves y experimentados, viesen qué medios se podían intentar todavía para sacar a los indios de los siete pueblos antes de que llegasen a ellos los dos ejércitos, español y portugués, y los expulsasen por la fuerza. La Consulta se reunió, efectivamente, en Córdoba de Tucumán el 15 de enero de 1754, y todos los Padres contestaron unánimes que nada se podía hacer más. Los medios para conseguir la mudanza pacífica de los indios se habían agotado; tocaba su vez únicamente a las armas (64).

### 10. *Juicio sobre la conducta de los misioneros.*

Como de aquí adelante apenas aparecen ya los misioneros jesuítas en los sucesos de la guerra, conviene antes de pasar a otro punto dar un juicio histórico, a base de los documentos conocidos, sobre su conducta en estos acontecimientos, el cual no es fácil, tanto porque ya en sí son enredados y confusos como, sobre todo, por la polvareda de papel escrito e impreso con que el tiempo los ha envuelto.

Los ministros de Estado españoles Carvajal y Ricardo Wall, fun-

---

ha recibido carta de ningún jesuita, de que los preceptos no obligan (ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 122).—13 Los Padres Maestros de Córdoba juran que no habían enseñado ni escrito, que los preceptos no obligaban (ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 123).

(63) Altamirano escribió a Carvajal, Buenos Aires, 21 de diciembre 1753, al parecer después de la llegada del P. Alonso Fernández a Buenos Aires, que su ida a Misiones no había tenido efecto por haber atajado los indios todos los pasos del río Uruguay y no haber podido intimarse a los misioneros la salida de los pueblos, y en el pueblo de San Nicolás, que con un ardid pudo intimarse, haber provocado que los Padres quedasen presos a merced de los indios. No tiene esperanza de que aprovechen para la mudanza las vías de paz, propone sin embargo, o el perdón de los indios, que tiene el peligro del mal efecto que produciría en América quedar sin castigo rebelión de indios tan manifiesta, que podría mover alborotos análogos en aquellas provincias, o la guerra, para la que no hay tropa suficiente en Buenos Aires. Vengan de España 2.000 hombres con buenos jefes, y tal vez los indios, amedrentados, se rindan sin pelear (*Acad. Hist. Jesuitas*, leg. 11-10-3/23).

(64) ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 124 v, 125.

dados en los informes del masón Valdelirios, el marqués de Pombal y su *Relaçao Abreviada*, que se funda en los de Freire de Andrade y toda la turba de sectas europeas y de escritores protestantes, afirmaron que los jesuítas fueron los causantes de la rebelión de los indios, y los incitaron a ella para defender su Imperio del Paraguay y Marañón, y se negaron a obedecer los mandatos reales que les obligaban a desalojar los siete pueblos que debían pasar a Portugal y transportar los indios a otros territorios que quedasen de España. A este propósito fué sonada la fábula del rey Nicolás I, de origen portugués, que se difundió por Europa. La *Gaceta de Holanda*, periódico protestante, publicaba un comunicado de Madrid, 4 de noviembre [1755] (65), en que decía que algunas personas de la Corte habían visto y tenían en su poder una medalla acuñada en el Paraguay con el busto del rey Nicolás, y que éste era un jesuíta a quien los misioneros habían puesto en el trono. El mito se desenvolvió y convirtió al jesuíta Nicolás I en el indio que varias veces hemos mencionado, llamado Nicolás Ñenguirú, corregidor del pueblo de la Concepción, y que fué uno de los capitanes, no el más inteligente ni valeroso que tuvieron los indios en la guerra. Se dió el caso pintoresco de llegar un barco español a Montevideo a mediados de 1756 y quedarse a distancia con muchas precauciones, preguntando que quién reinaba allí y si la plaza estaba por España o por Nicolás I, lo que no poco excitó la hilaridad de la población al ver las tragaderas de los viajeros, pues allí nadie tenía noticia de tal rey Nicolás. En Madrid el procurador P. Gervasoni ofreció cien doblones a quien le mostrase una moneda del rey Nicolás, y nadie se la pudo presentar; lo único que vió fué una moneda batida el año 1632, muy gastada, que tenía en una cara el nombre de Jesús y en otra las armas de España, y se usaba para echarla en los cimientos de las iglesias de la Compañía cuando se edificaban (66).

---

(65) El año 1755 se deduce de que relaciona este suceso con la caída del P Rábago, acaecida el 30 de septiembre de 1755.

(66) De la fábula del Rey Nicolás I abunda la documentación en todas las fuentes que vengo manejando, v. gr.: A. H. N, leg. 120 j: Extensa Relación de Pedro Martínez de Camargo (pseudónimo del P. Bernardo Nusdorffer), Córdoba de Tucumán, 23 de diciembre 1756; *Col. Varnhagen*, I, 323. En Río de Janeiro, 1944, se ha hecho una reproducción facsímil de la novelita holan-

El Comisario jesuíta Luis Altamirano, el citado ministro Carvajal en algunas cartas y la opinión hoy día bastante seguida por modernos escritores, ya que no concedan la desobediencia formal de los jesuítas y su participación directa, aunque oculta y disimulada, en la rebelión de los indios, sí los acusan de haber sido omisos y que se cruzaron de brazos y no se pusieron nunca a trabajar con todas sus fuerzas e ingenio para conseguir la mudanza pacífica, echando, a lo sumo, los más benévolos sobre ellos un honesto velo, con la triste e infantil disculpa de que lo hicieron por amor a los indios y a sus Misiones. Tanto Altamirano como Valdelirios confirman y explican esta conducta de los jesuítas, por el hecho de que no se creían obligados en conciencia a los preceptos del P. General de la Compañía ni a los de su delegado el P. Altamirano, porque el tratado de límites era injusto en sí mismo contra los indios y, por tanto, los preceptos, excomuniones y demás censuras eclesiásticas les ordenaban lo que era pecado (67).

Estas son las graves acusaciones que por diversos escritores y en varias formas se han lanzado en todos tiempos contra la conducta de los misioneros del Paraguay. Veamos qué consistencia histórica tienen.

Todos los documentos que en este estudio se han aducido están concordes en aseverar que la rebelión de los indios de los siete pueblos tuvo dos causas, una en Madrid y otra en Buenos Aires. En Madrid el ministro Carvajal no tuvo conocimiento exacto de la realidad americana, y no lo tuvo voluntariamente, porque no quiso informarse de quien debía; y así ordenó la traslación de los indios, que era un punto clave del tratado, sin base firme, sin que el Estado señalase previamente sitios buenos y a ser posible mejores para los futuros pueblos y edificase en ellos las viviendas necesarias, sin preparar las grandes cantidades de víveres necesarias, sin proveer al transporte de centenares de miles de cabezas de ganado

---

desa sobre Nicolás I, titulada: *Histoire de Nicolás I, roy du Paraguay et empereur des Mamelus.*

(67) La *Colección Varnhagen* pone indefectiblemente como epígrafe a muchos documentos el título tendencioso: *Opposição dos jesuitas.* ANTONIO BERMEJO DE LA RICA, *La Colonia del Sacramento,* Toledo, 1920, habla muchas veces de esta resistencia de los jesuítas, que intenta salvar con el motivo poco convincente de su amor a los indios. Cf. también *Campaña del Brasil,* en la *Advertencia,* que sirve de introducción.

a centenares también de leguas de distancia, sin señalar determinadamente y con un margen de holgura el tiempo que era preciso para operación de tan gran envergadura. En una palabra, Carvajal se desentendió de estas graves obligaciones y las cargó todas sobre unos misioneros, inhábiles de suyo e incompetentes por su carácter eclesiástico para obra profana de proporciones desmesuradas, y que la habían de hacer ellos solos sin la ayuda y aun con positiva malevolencia del poder civil. En Madrid el tratado nació con un vicio ingénito de no basarse en el estado real de los indios guaraníes, y estaba por eso condenado al fracaso, como todas las utopías. En Buenos Aires la brutalidad de Freire de Andrade y el corazón enteco y oportunista de Valdelirios, que no le supo o no le quiso traer a vías de razón, ocasionaron las prisas y atropellamientos de intentar en meses la mudanza de los indios, que, dejada a solas las fuerzas de los misioneros, requería años. Es también chocante que, considerándose en Madrid la cooperación por las buenas de los jesuítas como esencial, fuese enviado como primer Comisario el descreído masón Valdelirios, que era natural los persiguiese e irritase, e hiciese imposible la armonía y compenetración de ambos poderes civil y religioso.

Oigamos lo que de las prisas de Freire y Valdelirios y su pedísecuo Altamirano dice el P. Luis Charlet, cura de San Juan, en la carta antes citada:

«El P. Comisario [Altamirano], como yo le escribí y le dije, con los señores Comisarios [Valdelirios y Freire] tengo son la causa de que la cosa haya llegado a este extremo por sus prisas y atropellamientos. Sabemos que nuestro Rey (q. D. g.) quiere que los pobres indios no pierdan sus cosas y que lleven todos sus haberes; sabemos que manda consulten con los superiores nuestros el tiempo que necesitan para llevar sus bienes, animales, etc. Esto sólo lo saben el P. Superior y los curas. Mas ni se les señaló tiempo determinado, ni se nos preguntó a nosotros que tenemos la masa en la mano y conocemos a estos pobres; sino que se atropelló con ellos y con nosotros que deseábamos servir y dar gusto a su Majestad, mirando también por nuestra honra, exponiéndonos a tantos trabajos que gustosos apechugamos, hasta dejar la vida en la demanda. Pero, como digo, todo se erró desde el principio; la cosa fué de mal en peor por la prisa grande que nos daba el P. Comisario, instigado del señor Marqués. Algunos curas empezaron la trasmigración de la gente, y haciéndola en el tiempo más riguroso de fríos, lluvias y heladas, lo que fué causa de levantarse contra ellos, y de que otros hiciesen lo mismo, y decir lo que dijeron aburriéndose. Yo no lo hice porque aun no tenía tierras donde ir y llevarlos, por

haber tardado dos meses el corregidor que fué a buscarlas en ida y vuelta Poco a poco sí se hubiese hecho la cosa; llevando primero el ganado, ellos hubieran ido tras él, como yo dije al P. Comisario. Pero todo de valde, porque el señor Marqués quería que los indios volasen, y el indio es como el burro, que si le molestan mucho se echa con la carga. Y así sucedió... Este pueblo necesitaba a lo menos ocho años de tiempo» (68).

De la imposibilidad de la mudanza por las solas fuerzas de los misioneros y de la culpabilidad de los Comisarios, señalando particularmente a Altamirano, dice así el P. Manuel Arnal:

«Clarísimamente se lo han dicho [a Altamirano los jesuítas] mil veces *ab initio*, y se lo dije yo, y se ponía furioso y salía de sí al oirlo, y lo interpretaba tan sencillamente como que eso era lo mismo que no querer obedecer, y hizo que el P. Provincial [Barreda] quitase de la respuesta al Marqués aquellas cláusulas más eficaces que prácticamente persuadían dicha imposibilidad, así como suprimió las representaciones de las ciudades que el P. Provincial simplemente puso en sus manos, y ahora echa de menos con razón él. Y asimismo impidió el que tratásemos de salir de las Misiones con tiempo, y lo quitó de dicha respuesta. Y últimamente el suceso me saca profeta en mi anuncio o prenuncio al P. Comisario, que después había de querer y no había de poder sacar a los Padres, porque sucedería lo que actualmente sucede» (69).

Según el P. Juan de Escandón la culpa de todo la tuvieron las prisas de los Comisarios reales, primeramente Freire de Andrade, que ni que sembrasen los indios quería, pretendiendo que en cuatro o cinco meses se ejecutase la mudanza, y luego Valdelirios, que siguió en todo su dictamen, desconociendo que a los indios hay que dejarlos ir a su paso. Y habiendo los Comisarios con su falta de tino echádolo todo a perder, han levantado contra los jesuítas la calumnia de la desobediencia de los indios; «para que a los Comisarios no les echen la culpa que ellos mismos han tenido, nos la procuran cargar a nosotros, sin que puedan traer cosa que contra nosotros pruebe nada, si no es meras sospechas sin fundamento ninguno, habiéndole sobrado para atribuirse toda la culpa a ellos, sin ser menester recurrir a meras sospechas, juicios temerarios ni

(68) *Relación Compañía*, ff. 45, 46. Charlet a Ballester, San Juan, 6 de septiembre de 1753.

(69) *Relación Compañía*, f. 47: Arnal a Núñez, Santafé, 10 de septiembre de 1753.

testimonios falsos». La culpa de todo fueron las prisas inconsideradas de los Comisarios, los misioneros no hicieron sino obedecerles contra todo su parecer, obligados por los preceptos y censuras. Cuando de la Corte vinieron órdenes más humanas dando el tiempo necesario para la mudanza, ya era tarde; cuanto más se hacía para persuadir a los indios, más se exasperaban (70).

El P. Bartolomé Panigay, jesuíta italiano, que asistió como cosmógrafo en la primera partida de demarcación por parte de Portugal, abunda en las mismas ideas:

«Tengo por imposible—dice—que ninguna persona de sano juicio pueda atribuir a influjo de nuestros Padres la resistencia de los indios a dejar las propias tierras... Los Comisarios de ambos reyes cargan toda la culpa en nuestros Padres. Así es, Rvdo. Padre, y atendiendo a todas las circunstancias, así debe ser. Los Comisarios no han de confesar que yerran ellos, y ellos solos dieron motivo a la sublevación; por esto, otro partido o arbitrio [no] les queda, sino cubrirse con los Padres de la Compañía» Y el gran argumento de Valdelirios de que los jesuítas eran omnipotentes en persuadir a los indios lo que querían, lo enjuicia de la manera siguiente: «Parecíale al Marqués allanar toda dificultad con sólo acordar la grande obediencia de quellos pueblos a los Padres de la Compañía, sin considerar que esa obediencia era sólo siempre respecto de las cosas de su verdadera utilidad y ventaja, y que con todo esto no habían faltado desobedientes, díscolos y foragidos en cantidad; y que querer que por sólo decírselo los Padres quedasen persuadidos a hacer cosa tan claramente contraria a sus intereses, a su quietud, cosa en que debían sufrir trabajos grandísimos, exponer a peligros las propias vidas y reducirse de una grande abundancia a una fatal miseria, era un querer que aquellas gentes fuesen o extremadamente estólidas o adornadas de una obediencia del todo heroica y rara de encontrarse en las religiones más austeras» (71).

Quede, pues, sentado que no fueron los misioneros jesuítas los que rebelaron a los indios, sino por una parte el vicio congénito de que adolecía el tratado de límites y por otra las prisas atropelladas de Freire y Valdelirios.

La idea de que los jesuítas fueron al menos omisos, y con disi-

---

(70) A. H. N., leg 120 j: Carta del P. Escandón al P. Arroyo, Córdoba de Tucumán, 25 de marzo 1754.

(71) A. H. N, leg. 120 j: Panigay a Gervasoni, Lisboa, 15 de julio 1754: dos ejemplares, uno de 4 folios, otro de 6 folios; este segundo lleva al principio una nota del P. Gervasoni que dice así: «P. Panigay, desde Lisboa me escribe defendiendo los misioneros del Paraguay.»

mulo opusieron resistencia pasiva, toda la que pudieron, la apunta el ministro Carvajal en carta al P. Altamirano, en que le hace graves reconvenciones con ocasión de los sucesos de Santa Tecla. Supone el Ministro que existía un movimiento general de todos los jesuítas del Paraguay contra el tratado, y lo mostraban claramente, al menos en la frialdad y displicencia con que se conducían, la cual en buena razón no era sino una resistencia continuada, y que si pensasen en la obediencia con la eficacia que deben, no habría ninguna alteración de los indios (72). Pero quien con más claridad formuló la acusación fué el mismo P. Altamirano en carta secreta de oficio al P. General de la Compañía, Ignacio Visconti, y a su Asistente español, P. Céspedes, donde trata extensamente el punto de que no se creían obligados a los preceptos. «Están—dice—los misioneros en el firmísimo dictamen, confirmado con el de los Padres maestros de la Universidad de Córdoba de Tucumán, que son del mismo sentir, de que no obligan los preceptos del P. General y, por consiguiente, ni los míos, y por la misma razón, es a saber, porque con ellos se les manda cooperar a una notoria injusticia, cual juzgan y dicen que es el grave perjuicio que padecerían los indios en su mudanza y en la pérdida de sus iglesias y pueblos, no dándoles como no se les da igual recompensa» (73).

No vale la pena hacer ahora una crítica extensa de las dos cartas de Altamirano a los PP. Visconti y Céspedes, porque las refutó a su tiempo y en forma apodíctica el P. Juan de Escandón, testigo y aun actor de la mayor parte de los sucesos que refiere (74). Pero sí será útil ver cómo el P. Luis Altamirano refuta las afirmaciones del P. Luis Altamirano. Porque en carta suya al ministro Carvajal, de 6 de junio 1753, refiriéndose a los sucesos de Santa Tecla, le cuenta haber dicho entonces en público que si algún jesuíta mereciese la horca por traidor, le tiraría él de los pies, y ahora le dice en serio al Ministro que si le constase haber faltado algún jesuíta,

---

(72) *Col. Varnhagen*, I, 454: Carvajal a Altamirano, San Lorenzo, 21 de octubre 1753.

(73) *Col. Varnhagen*, I, 224, la carta de Altamirano a Visconti; pág. 209, la del mismo al P. Céspedes, ambas de Santo Tomé, 20 de noviembre 1752. Del punto de los preceptos se muestra altamente extrañado con escándalo farisaico el impío Valdelirios (*Miscelánea*, pág. 356).

(74) PM, *Historia*, VIII, Segunda Parte, Madrid 1949, 1065-1081: Carta del P. Juan de Escandón al P. José de Robles, 21 de marzo 1765.

ya lo habría expulsado de la Compañía, y que tiene orden para ello del P. General (75). Y en otra carta al mismo Carvajal, de 22 de julio 1753, le asegura: «No pienso, señor, decir, ni pudiera sin agraviarlos mucho, que los misioneros han sido omisos. La culpa toda está de parte de los indios... Ellos [los misioneros] han hecho cuanto les he mandado. No negaré que con algún sentimiento y repugnancia. Pero debo confesar y repetir que, obligados de su debida lealtad y de mis preceptos, nada han omitido» (76). Y más elocuentemente aún en carta de 21 de diciembre de 1753, donde comienza manifestando a Carvajal sus sospechas de que los indios, en las diversas ocurrencias con que han ido frustrando las medidas tomadas por Altamirano para reducirlos, han estado movidos y dirigidos por la mano oculta más diestra y advertida de los misioneros. «Esta reflexión—dice—confieso a V. E. que a mí mismo me ha hecho dudar y aun sospechar. Pero debo también confesar con ingenuidad a V. E. que, buscada por mí dicha mano, para cortarla como era justo del cuerpo o brazo de la Compañía, no he podido encontrar ni rastro de ella. Por lo que he suspendido a mi juicio, atribuyendo a los de Dios, tan adorables como ocultos, lo que sucede» (77). Y en otra de 8 de abril de 1754, aludiendo a las certificaciones juradas dadas por los misioneros, dice: «Podré presentar siempre porque paran en mi poder certificaciones juradas de los curas y compañeros de los seis pueblos rebeldes, en que afirman absolutamente que han procurado eficazmente dicha mudanza y trabajado cuanto les ha sido posible por hacerla efectiva. Y yo, Excelentísimo Señor, aunque no tuviese el honor y la dicha de vestir su ropa, vistas unas y otras declaraciones [las de los indios de Santa Tecla], desde luego sentenciaría a favor de los jesuítas, por no suponer en ellos un delito tan infame y escandaloso como la deslealtad y desobediencia a su soberano, y lo que aún es más, por no condenar de perjuros a unos religiosos de vida ajustada, con el débil

(75) *Acad. Hist.*, leg. cit: Altamirano a Carvajal, Buenos Aires, 6 de junio de 1753.

(76) *Ibid.*: Altamirano a Carvajal, Buenos Aires, 22 de julio 1753; tres ejemplares originales.

(77) *Ibid* Altamirano a Carvajal, Buenos Aires, 21 de diciembre 1753: original en borrador con enmiendas y sin firma.

[y] despreciable fundamento de las falaces declaraciones de unos indios» (78).

Aquí tenemos a Altamirano rebatiendo a Altamirano. Si tan dispuesto se mostraba a expulsar de la Compañía, y aun a tirarle de los pies estando ahorcado, a cualquier jesuíta rebelde, ¿cómo es que no pudo imponer en más de cuatro años que estuvo en Buenos Aires la más leve pena a ninguno del Paraguay? Si con tanta persistencia le dominaba el pensamiento de la mano oculta que manejaba a los indios, ¿cómo es que no pudo con exquisitas diligencias hallar rastro de ella? Las acusaciones, pues, de Altamirano al Padre Céspedes contra sus hermanos, las refutó el mismo Altamirano en cartas posteriores. Es natural, fracasado en su comisión, se resistía a reconocerlo y sospechaba de otros, pero nunca pudo demostrar las afirmaciones que hizo.

He aquí cómo expone el Provincial, P. José Barreda, toda la verdad sobre da conducta de los misioneros, su leal obediencia y la insustancialidad de las acusaciones contra su resistencia al tratado en carta al Rey de 10 de junio 1753. Comienza hablando largamente de los sucesos de Santa Tecla y de las calumnias que contra la Compañía de Jesús han corrido con ocasión de ellos, a las que califica de «imaginaciones, sospechas y principios no fundados en razón ni en cristiandad», sin más fundamento que el empeño de llevar adelante las ideas creídas por muchos sobre la existencia de un Imperio jesuítico en América del sur. A ellas ha ocurrido Barreda con la renuncia jurídica de las Misiones, y la orden a los misioneros de salir de sus pueblos con solo el breviario, abandonando todas las soñadas riquezas y minas de oro cacareadas por los protestantes y creídas por católicos incautos. ¿Cómo, pues, han de fomentar la rebelión de quienes han de salir de su dominio y explotación? La obstinación de los indios la atribuye a su corta capacidad, pues no les cabe en la cabeza que el *santo* Rey de España quiera hacer con ellos un disparate y un robo manifiesto de privarles de lo suyo sin indemnización, y eso después de haberle servido fidelísimamente en muchas guerras como auxiliares valiosos de sus ejércitos; nace también la terquedad del cariño innato que tienen a la propia

(78) *Ibid.* Altamirano a Carvajal, Buenos Aires, 8 de abril 1754: dos ejemplares originales.

tierra, del ciego amor a sus sementeras y hierbales y del abuso bárbaro que aun conservan, de que deben morir donde estén enterrados los huesos de sus antepasados. Y después continúa:

«Ultimamente, Señor: para probar esta verdad y desvanecer también la sospecha con que juzgan algunos, que la caridad con que los Padres aman a los indios y el celo menos prudente con que atienden a sus bienes, puede haber ocasionado menos fervor en la ejecución de los mandatos de V. Majestad: me es preciso ya hacer manifiesto a V. M. el interior ánimo de los misioneros de esta Provincia para que vea impresa en nuestros corazones su heroica lealtad. El dictamen, pues, de conciencia que tenemos formado, en fuerza de los eficaces mandatos de V. M. y de los repetidos preceptos de obediencia con que bajo de culpa grave los tiene reforzados nuestro muy Rvdo. P. General, no sólo prohibiendo lo negativo de la resistencia, sino mandándonos el positivo concurso, sin omitir alguna diligencia de nuestra parte para exhortar y ayudar a los indios a la pronta obediencia de lo mandado por V. M., y confirmado muchas veces por el empeñado celo y actividad eficaz del P. Luis Altamirano, Comisario El dictamen, pues, con que nos gobernamos en estas circunstancias es el cierto de que estamos obligados bajo de pecado mortal a concurrir con toda la eficacia que se nos ha mandado a la entrega de los pueblos, no sólo por el soberano respeto de V. M., sino por el supremo de Dios nuestro Señor, de cuyo poder se deriva en los soberanos de la tierra el dominio, a cuya sujeción debemos rendida obediencia por el testimonio de San Pablo.

Fuera de este seguro principio, estamos todos los jesuítas de esta Provincia plenamente impuestos, que los tratados firmados por V. M. y el Fidelísimo rey de Portugal se han de cumplir inviolablemente, y que de esta necesidad, fundada en palabras reales e indefectibles, se viene a los ojos de los que con atención miran tan soberanos respetos un argumento indisoluble, que sin duda estrecha nuestras conciencias, es, a saber: que o se han de entregar los pueblos en fuerza de lo mandado, y en este caso aunque los indios tengan que padecer mucho en una difícil trasmigración, aunque pierdan sus iglesias, casas, bienes raíces y muebles y semovientes, a lo menos no perderán el inestimable tesoro de la fe ni expondrán sus almas al peligro de la apostasía, antes sí, con el rendimiento de su obediencia asegurarán la esperanza cierta de magníficas recompensas de la piadosa y liberal mano de V. M: o no se entregan los pueblos, porque persisten tenaces y rebeldes los indios, y en estas circunstancias se hace necesario que sean compelidos por armas, y consiguientemente no sólo p'erdan los pueblos y todos sus bienes, sino muchos de ellos sus vidas, y lo que es más digno de llorar, que saliendo los más de ellos fugitivos por los montes del paganismo, donde hallarán pronta acogida entre los infieles vecinos, sepultarán en la noche de sus errores la luz de la fe que, a costa del sudor, sangre y vidas de los jesuítas, se ha impreso y radicado en sus almas, con tanta envidia aun de los más instruídos cristianos, y consiguientemente desertando del gremio de la santa Iglesia perderán las incomparables marga-

ritas de sus almas, cuyo interés ha llevado y mantenido con constante sufrimiento de indecibles trabajos a los jesuítas de esta Provincia.

Ahora, pues, Señor, en fuerza de esta verdad y de haber de caer los miserables indios en uno de estos inexcusables extremos, ¿podrán los Padres misioneros y toda esta Provincia dejar de conocer que, aun prescindiendo del soberano respeto de V. M., están obligados en conciencia y por el respeto divino a abrazar el menor mal, aunque sea grande, por evitar el mayor; y que consiguientemente, como a Padres de aquellas almas, les estrecha la obligación a que, aun con riesgo de su vida, persuadan, exhorten, prediquen y hagan perceptible a los indios el peligro a que se exponen con la resistencia y el incommutable y mayor daño que les espera, cual es el de la perdición y condenación eterna de sus almas, y la obligación que tienen de excusarlo por medio de una rendida obediencia, que aunque les pueda privar de algunas conveniencias temporales no les quita, antes sí les conserva en el pasto espiritual para que aseguren la vida eterna de sus almas?... Supuesta, pues Señor, esta verdad... ¿Podrá tener lugar sin mucha temeridad el errado juicio de los que piensan que los jesuítas pueden tener parte en la resistencia de los indios, y que siendo unos ajustados religiosos llenos de apostólico celo, con que sólo aspiran a la salvación de aquellos pobres indios, podrán atropellar sin temor de Dios los preceptos graves y censuras de sus superiores, o por intereses humanos, o por inadvertida consideración de leyes divinas y humanas, que les están compeliendo al debido cumplimiento de su obediencia? Bien puede ser, Señor, que algunos ciegos de pasión así lo quieran persuadir, pero en tan estrecha tormenta de calumnias, descréditos y persecuciones, no nos queda otro recurso que el de sacrificar nuestra tolerancia en el divino acatamiento ni más apelación que la de hacer presente ante los piadosos ojos de V. M. el nuevo mérito que adquirimos en el acto de obedecer los mandatos de V. M., al mismo tiempo que lo quieren reprobar como fingido o viciado, como menos eficaz e incierto...» (79).

Creemos haber demostrado que los jesuítas del Paraguay, ni fueron los autores de la rebelión de los indios, ni les indujeron a ella, ni la fomentaron con su resistencia pasiva. Los escritores que disculpan a los misioneros en el infeliz pretexto de su amor a los indios y su sentimiento paterno y sacerdotal de prestarles protección, muestran no conocer más que la documentación *oficial* de Carvajal, Ricardo Wall o Valdelirios, no la particular, pero no menos verídica, que aquí venimos manejando. Hora es de decir muy

(79) *Informe que hace al Rey N. Sr. el P. Provincial de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay, por mano del Excmo. Sr. D. Joseph Carvajal*, Córdoba de Tucumán y junio a 10 de 1753. *Joseph de Barreda*. Copia coetánea que se guarda en el *Archivo S. I. de Madrid*, 6 folios, 20 × 15 cm.

alto que la culpa de que fracasase el tratado de 1750 estuvo en el ministro Carvajal, que no ató bien todos los cabos que era preciso atar, en la despreocupación y procedimientos desorbitados de su sucesor Ricardo Wall, de que nos habremos de ocupar más adelante, y en la inconsciencia y precipitación del Marqués de Valdelirios, que con sus prisas y falta de tino no dejó a los misioneros actuar de la manera que lo requería la índole de los indios guaraníes. El jesuíta Luis Altamirano queda también en triste lugar. Entre todos estos personajes, primeros brotes del Despotismo Ilustrado de España, probablemente gobernados ocultamente por las Sectas, lograron echar un borrón en la Historia de España, que, de protectora de la fe y de las razas indígenas americanas que fué siempre, la hicieron esta vez convertirse en verdugo de las Misiones del Paraguay y de los indios de sus célebres reducciones.

## III. La guerra de los Siete Pueblos. Primera campaña

### 11. *Segundas Juntas de Martín García.*

El gobernador de Buenos Aires, José de Andonaegui,, después de intimar la guerra a los indios y autorizar la ida del P. Alonso Fernández a las Misiones, comenzó con toda actividad a prepararse para la campaña militar. Contaba con poquísima tropa regular en el presidio de Buenos Aires y no podía prescindir de la defensa de la ciudad contra los ataques de los indios Pampas y Serranos, ni abandonar el campo de bloqueo de la Colonia del Sacramento, ni dejar desguarnecida a Montevideo. Por eso se dedicó a reclutar soldados voluntarios y traer armamento de donde lo hubiese. A 13 de junio 1753 pedía a José Joaquín de Viana, gobernador de Montevideo, cañones y pertrechos de guerra, y tres días después, el 16 de junio, escribía al Virrey del Perú, Conde de Superunda, que había formado cuatro compañías de micilias a caballo, de 56 hombres cada una, con sus jefes, en Buenos Aires, Santafé, Corrientes y Montevideo, noticia que repetía el 5 de julio al Ministro de Marina e Indias, Marqués de la Ensenada. Al Virrey del Perú le pedía con urgencia dinero porque los gastos del Marqués de Valdelirios eran exorbitantes; en unos seiscientos u ochocientos mil

pesos los calculaba Andonaegui, y para la guerra y pago de la tropa no había caudales. Nicolás Patrón, teniente de gobernador de Corrientes, escribía a Andonaegui, el 22 de agosto 1753, que había alistado numerosas milicias de voluntarios, y le hablaba con desprecio de los indios guaraníes, los cuales, dice, no son gente para hacer frente a los españoles: «Me está ardiendo la sangre que, habiendo españoles en estos reinos, se atreva la más despilfarrada gente que tiene esta América meridional a desobedecer al Rey... y se haya de estar sufriendo esta deslealtad, pues desde que se está hablando en el asunto, pudieran tener su merecido, y estar de regreso en nuestras casas, y, en fin, si le pintan [a Andonaegui] que es difícil la empresa, no lo crea (80).

Desde junio de 1753 a marzo de 1754 fué reuniendo Andonaegui las tropas y pertrechos de guerra y concentrándolas en el puesto llamado Gallinas, perteneciente al Rincón de Valdés, en la banda oriental del río Uruguay, junto a la desembocadura del río Negro. Pudo juntar 1.600 hombres entre la tropa veterana, que sólo llegaba a 300, y los cuerpos de milicias de Santafé y Corrientes, con las compañías provinciales que llamaban en el país *blandengues*. Buenos Aires concurrió con 400 soldados; Corrientes y Santafé, con 200 cada una; Montevideo, con 50; los demás, en número de 400, eran peones y gentes de servicio para el ganado, que era numeroso: 4.200 caballos del Rey y muchos más de particulares, pues la mayoría de las milicias servían con caballos propios y entre todas subían al número de 11.000. Había además 130 carretas para víveres, con 1.500 bueyes y más de 5.000 vacas para alimento del ejército (81). La vuelta del P. Alonso Fernández a Buenos Aires sirvió de avivar los preperativos de guerra; Freire de Andrade escribió que por su parte tenía ya dispuestas sus tropas, con lo que Andonaegui, conforme se había acordado en las primeras Juntas de

(80) PM., *Historia*, VIII, 86: Andonaegui a Viana, Buenos Aires, 13 de junio 1753; pág. 87: Andonaegui a Superunda, Buenos Aires, 16 de junio 1753; pág. 88, 89: Andonaegui a Ensenada, Buenos Aires, 5 de julio 1753; *Colección Varnhagen*, I, 397: Carta de N. Patrón a Andonaegui, Corrientes, 22 de agosto de 1753.

(81) *Campaña del Brasil*, I, 164 ss: *Manifiesto de las operaciones del teniente general... D. Joseph de Andonaegui...*, texto íntegro; PM., *Historia*, VIII, 119 ss., texto algo resumido: es la fuente principal de cuanto sigue (*Manifiesto Andonaegui*). Cf. *Miscelánea Valdelirios*, pág. 365.

Martín García el año anterior, citó para otras en la misma isla, a fin de trazar de mutuo acuerdo el plan de operaciones.

Las conferencias de Martín García, a que concurrieron Andonaegui, Freire y Valdelirios, pues el P. Altamirano no quiso asistir, y no tenía por qué, una vez que su misión era puramente pacífica, debieron ser breves, pues habiéndose embarcado Andonaegui en Buenos Aires el 23 de marzo de 1754, los acuerdos llevan la fecha del día siguiente, 24 de marzo. Andonaegui hizo un resumen de la situación: dijo que, mientras él hacía los preparativos de guerra, había practicado el P. Alonso Fernández la diligencia de sacar de las Misiones a los curas jesuítas, la cual no había dado resultado por no haberle dejado entrar los indios en los pueblos rebeldes ni haber podido poner en práctica las órdenes que llevaba, y que, en consecuencia, no quedaba más remedio que la guerra; expuso el plan de operaciones que traía meditado y pidió a Freire el auxilio militar que ordenaba el artículo 25 del tratado. Freire lo halló todo bueno: dijo que en su calidad de auxiliar sólo le tocaba ejecutar lo que Andonaegui le prescribiese, y para mayor armonía y seguridad le pidió un oficial español que fuese en el ejército portugués, con quien pudiese conferir lo que ocurriese, y de nuevo ofreció los mil hombres que tenía prontos en Río Grande. Se hizo, pues, un acuerdo en 10 artículos principales y cinco más adicionales, que firmaron los dos Comisarios y Andonaegui el 24 de marzo de 1754. Los principales puntos convenidos fueron: que el ejército español atacaría a las Misiones subiendo aguas arriba del río Uruguay, y después de asegurado el pueblo de San Borja, trataría de tomar el de San Nicolás, el más occidental y septentrional del grupo de los seis pueblos restantes; el ejército portugués, partiendo de Río Grande, atacaría el pueblo de San Angel, el más oriental de todos. Se fijó la fecha del día 15 de julio 1754 para que el ejército español atacase San Borja y el portugués San Angel, y para este fin el ejército portugués, que estaba más cerca y tenía mejor camino, moderaría sus marchas, por si el atacar los dos ejércitos al mismo tiempo desconcertaba a los indios y se rendían sin derramamiento de sangre; pero si era preciso tomar los pueblos con las armas, se daría a las tropas el saqueo, menos de los ganados y la caballada, es decir, que los bienes muebles de los indios serían de la tropa, pero los semovientes, a saber, todo el ganado y caballos,

se partirían por mitad entre los dos ejércitos. Conforme al deseo de Freire, le dió Andonaegui de adjuntos españoles al teniente coronel de dragones, José Martín de Echauri, y al capitán de infantería Francisco Gorriti. Se trató también del tiempo y modo de las mutuas entregas de los Siete Pueblos a Portugal y de la Colonia del Sacramento a España, después de dominados los indios, y a este respecto se acordó uno de los artículos adicionales sobre que si no hubiese seguridad de los indios y se temiese que perturbarían la pacífica posesión de Portugal, el ejército español quedaría encargado de refrenarlos y limpiar de ellos el territorio, hasta que todos estuviesen quietos y tranquilos en los nuevos puestos adonde debían ser transportados: convención que explotó a maravilla Freire de Andrade más adelante, cuando después de hecha una guerra con todo sus horrores se negó tranquilamente a recibir los Siete Pueblos y entregar la Colonia del Sacramento (82).

El P. Altamirano, mientras tanto, terco o débil ante la presión de Valdelirios, no acaba de persuadirse de la inocencia de los misioneros y de que ya no les quedaba nada que hacer, sino tener mucha paciencia para aguantar los despropósitos de los indios enfurecidos y hacer como sacerdotes el bien espiritual que pudiesen, al menos a niños, viejos y enfermos. Y así, después de haber ordenado a la Consulta jesuítica de Provincia que excogitase nuevos medios para convencer a los indios, de que antes hemos hablado, mandó él directamente a Misiones una carta fechada en Buenos Aires el 8 de mayo 1754, en que, después de referir las malas noticias que contra la Compañía corrían por Madrid, según atestiguaban una terrible carta que del ministro Carvajal, 21 de octubre 1753, él había recibido y otras que el P. Procurador, Pedro Arroyo, había escrito al Provincial, P. Barreda, y a otos jesuítas, y asimismo de las medidas de guerra acordadas últimamente en Martín García; trataba de convencer a los misioneros de que debían tomar en serio las mudanza de los indios (¡como si nada hubieran hecho hasta entonces!), y persuadirse que el cumplimiento del tratado era irrevocable y la guerra inminente, y que era inútil buscar tergiversaciones y dilaciones, con la esperanza de que tratado y guerra se

(82) PM., *Historia,* VIII, 168 ss.: texto de los acuerdos de Martín García; *Manifiesto Andonaegui,* 175; *Miscelánea Valdelirios,* pág. 361 ss.

deshiciesen con el tiempo y quedasen en nada. Juntamente renovaba el precepto, con las consabidas penas adjuntas, de que se saliesen de los pueblos abandonando a los indios, sin escrúpulo de que eran curas, pues los curatos estaban renunciados y la renuncia admitida, y ellos privados canónicamente de jurisdicción espiritual. Les ordenaba además, bajo los mismos preceptos y penas, no acompañar a los indios a la guerra y denunciarle a él a cualquier jesuíta que lo hiciese; y finalmente renovaba los preceptos antiguos impuestos en varias ocasiones. Hubo misionero que, sobre las tribulaciones que le ocasionaban sus indios, estuvo agoviado con veinticuatro preceptos de Altamirano y amenazas de excomunión y expulsión de la Compañía, que no le dejaban moverse ni respirar. Triste condición la del Visitador Altamirano. Más honroso le hubiera sido quedarse en las Misiones, aun exponiendo su vida, para sufrir como Padre en medio de los misioneros las tribulaciones comunes, que no huir vergonzosamente porque la vida es amable. No parece sino que él y sus inductores, Valdelirios y Freire, se hubiesen propuesto aburrir a los pobres misioneros y llevarlos a la desesperación con tan duras y despóticas medidas, como ya con otras parecidas lo habían hecho con los indios llevándolos a la rebelión. Milagro que ningún misionero se rindiese al despecho o vacilase en su conducta y lealtad (83).

Otra carta en términos patéticos había escrito el Provincial, Padre Barreda, a los misioneros, Córdoba de Tucumán, 19 de marzo 1754, en que confirmando las malas noticias que de Madrid habían venido en el navío *Aurora*, arribado a Buenos Aires a principios de marzo, les exhortaba paternalmente a comenzar de nuevo con los indios y excogitar medios para persuadirles a la mudanza y librarles así de los horrores de la guerra y de los mayores males espirituales que era previsible les sobrevendrían en su fe y cristiandad; la cual la envió antes a Altamirano para que pusiese o quitase en ella lo que gustase. Pero Altamirano la halló buena y la remitió, junto con la suya y otras de Carvajal y Valdelirios, al P. Teodoro

(83) *Col. Varnhagen*, I, 366 ss.: Altamirano al P. Superior, curas y misioneros de los pueblos del Paraná y Uruguay, Buenos Aires, 8 de mayo 1754; ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 127 v.; *Miscelánea Valdelirios*, pág 367 ss.: copia una carta del P. Rábago, 1.º de febrero 1753, de sentido parecido a las de Carvajal y Arroyo.

Balenchana, nuevo Superior de Misiones. Este las entregó al Padre Juan Fabrer para que las introdujese personalmente en los Siete Pueblos con motivo de visitar a los Padres; pero los indios habían sabido que días antes llegó a Candelaria propio el P. Comisario, y sospechando que pudiese traer catiás del diablo, al llegar al paso del Uruguay el P. Fabrer lo detuvieron los guardas del pueblo de San Nicolás, y él, sin mucho insistir, se volvió a Candelaria temeroso de lo que podrían hacer los indios. Entonces Balencahana quiso introducir las cartas por medio de Nicolás Ñenguirú, y a este fin se las remitió con una suya en que le rogaba las llevase a los pueblos. Ñenguirú vió las cartas y contestó muy respetuosamente que no era conveniente irritar más a los indios, que esperase unos meses a que todos los revoltosos se hubieran ido a la guerra, y que entonces las llevaría sin peligro. Pintoresca respuesta, propia de la mentalidad de un indio, porque las cartas iban enderezadas precisamente a intimidarles e impedir que no fuesen a la guerra (84).

## 12. *Marchas del ejército español por el río Uruguay.*

Bastante se habló en Buenos Aires de la tibieza y poca actividad con que Andonaegui tomó el asunto de la guerra. Altamirano refiere en carta al ministro Carvajal que muchas veces le instaron él, y principalmente Valdelirios, y le sugirieron nombrase al gobernador de Montevideo, José Joaquín de Viana, por lugarteniente suyo, cosa que no quiso hacer Andonaegui por no agradarle Viana; y aunque prometió salir a campaña si los indios no se mudaban

---

(84) *Relación Compañía,* ff. 56, 57: texto íntegro de la carta de Barreda. *Col. Varnhagen,* I, 474 ss.: *Diario del P. Tadeo Enis, sobre la Guerra Guaranítica,* en castellano, cf. pág. 493, 494 (*Diario P. Enis*): habla de la llegada a Misiones a mediados de mayo 1754 de las cartas de Altamirano y Barreda, que «amenazan el último exterminio», pero añade que juntamente llegó otra carta particular de Barreda, dando aliento a los misioneros; las esperanzas no se habían perdido enteramente, y todas las amenazas de la junta de Martín García eran cuentos y bagatelas. Aunque la autenticidad del Diario del P. Enis no es segura ni del todo de fiar, es posible que algo de esto hubiera, y a ello parece aludir Altamirano en su carta, tratando de cerrar toda puerta de esperanza a los misioneros. Cf. ESCANDÓN, *Sucesos,* ff 133-135, quien toma estas noticias de carta de Balenchana dirigida al propio Escandón.

para el 15 de agosto 1753, lo había ido dilatando de mes en mes. Tenía increíble repugnancia a la guerra, nacida de su avanzada edad, que pasaba de los setenta y cinco años, y del tierno amor a su mujer e hijos. Altamirano, en junta, delante de Valdelirios, Echevarría y Arguedas, le dijo «cien claridades», de que se sintió Andonaegui, y también su mujer, como ésta lo dijo a Valdelirios, quejándose de la intemperancia del P. Comisario; «pero lo determinaron—añade éste—a ponerse en marcha dentro pocos días» (85).

Terminadas las juntas de Martín García en marzo de 1754. Andonaegui volvió a Buenos Aires, de donde el día 2 de mayo se embarcó para ponerse al frente del ejército que estaba acampado en Río Negro. Freire de Andrade, a su vez, se retiró a la Colonia del Sacramento, y teniendo noticia de que los indios hostilizaban la frontera portuguesa de río Pardo, se dirigió a toda prisa a mandar personalmente sus tropas.

Llegó Andonaegui a Río Negro el 8 de mayo 1754, y habiendo mandado hacer alarde, halló que tenía 1.100 soldados, sin otros 150 más que esperaba de Montevideo y 404 peones o gastadores de servicio y más de 200 carretas, con los caballos, pertrechos, bagajes y víveres suficientes. Entre los jefes de estado mayor se distinguían Nicolás de Elorduy y José Martínez Fontes; mandaba el cuerpo de dragones Tomás Hilson; la caballería, que se componía de ocho compañías, Francisco Bruno de Zabala; el tercio de Santafé iba a las órdenes de Antonio de Vera y Mújica, y el de Corrientes, a las de Nicolás Patrón. Al parecer, por influjo de Valdelirios se había convenido que acompañase al ejército una flotilla de diez barcas que debían navegar por el Uruguay con artillería y otros pertrechos, y tenía además por misión impedir que los indios salvajes de la banda occidental del río se comunicasen y diesen auxilio a los sublevados de la banda oriental. El mando de esta flotilla se encomendó a los oficiales de Marina pertenecientes a las partidas primera y segunda de demarcación que estaban entonces sin ocupación, Ignacio Mendizábal, teniente de fragata, y los alféreces de navío Francisco Millau y Juan Marrón, y sobre todos ellos a

(85) *Acad. Hist.*, leg. cit : Altamirano a Carvajal, Buenos Aires, 15 de junio 1754, original.

Juan de Echevarría, capitán de navío, jefe de la primera partida (86).

El día 21 de mayo de 1754 dió Andonaegui la orden de marcha: iba a la vanguardia el tercio de Corrientes; el ala derecha la formaba el de Santafé, con una compañía de milicianos de Montevideo; el ala izquierda, las de milicianos de Buenos Aires, y para el grueso del ejército y reservas destinó la infantería veterana y el cuerpo de dragones. Cada parte del ejército llevaba la caballada y boyada correspondiente y caminaban bastantes espaciados, pues el ganado debía pacer de noche lo que encontrase en los campos. Y aquí nació una dificultad de las más serias de la campaña: en mayo ya es invierno en el hemisferio sur, y ese año se presentaba de crudos fríos; el verano antecedente había sido muy seco y caluroso y los campos estaban agostados de hierba y cubiertos de escarcha y hielo. ¿Cómo apacentar tan crecido número de animales? En la primera jornada avanzó el ejército tres leguas y acampó al anochecer en el sitio llamado Gallinas Viejas. Y así fué prosiguiendo su marcha a razón de cuatro o cinco leguas diarias, pues las dificultades del suelo, ciénagas, pantanos y ríos, eran muchas. El 29 de mayo llovió todo el día, y a las diez de la noche un práctico del tercio de Corrientes avisó haber hallado un rastro de indios que venía del río Queguay, límite meridional de las estancias de Misiones, y acababa en el arroyo de San Francisco, donde estaba acampado el ejército. Al día siguiente, 30 de mayo, llegaron al paraje donde había intentado establecerse la primera vez el pueblo de San Borja y de donde tuvo que retirarse hostilizado por indios Charrúas; quedaban aún visibles varios galpones y ramadas.

Los primeros días de junio casi no cesó de llover: las cañadas se habían convertido en ríos, las tiendas de campaña apenas servían de refugio a los soldados, y el día 6, llegando al río Queguay, lo hallaron tan crecido que tenía cien varas de anchura y la corriente tan impetuosa que de nada sirvieron los barcos de la flotilla en que intentó pasar el ejército, pues eran arrastrados a media le-

(86) *Manifiesto Andonaegui*, pág. 176; PM., *Historia*, VIII, 176: Andonaegui a Ensenada, Campo de Bopicuá, 20 de marzo 1754, que lleva adjunto un *Estado de plana mayor, cuerpos de tropa, peonada y demás sirvientes, existentes para la Real Expedición y marcha a Misiones*; *Miscelánea Valdelirios*, pág 366, 367.

gua de distancia y no se los podía gobernar; al fin Andonaegui hubo de recurrir al procedimiento indígena de tender una maroma de lado a lado del río y colgar de ella una carreta, por donde iba pasando lentamente la tropa. El 12 de junio cesó de llover y empezaron a caer rigurosas heladas; el río Queguay bajó y para el día 18 lo había pasado todo el ejército; algunos caballos, bueyes y vacas se ahogaron y todo el ganado se quebrantó bastante por las duras marchas y la escasez y mala calidad de los pastos. Viendo Andonaegui que la flotilla de Echevarría no era de provecho, la despachó aguas arriba al Salto del río Uruguay y con ella envió carta al cura jesuíta de Yapeyú, en que le pedía le remitiese al dicho paraje del Salto bueyes, caballos y víveres y le encargaba además exhortase a los indios a la obediencia y sumisión. El 19 de junio prosiguió su marcha el ejército: a partir del río Queguay se hallaba en la gran estancia del citado pueblo de Yapeyú, y en jornadas durísimas, por lo pantanoso del suelo, continó avanzando por ella hacia el norte. El día 1.° de julio no pudo caminar más de una legua, y entre los días 2 y 3 llegó a la orilla del río Daimán. Con no poca dificultad pasó este río en dos días, y el día 10 de julio llegó al Salto Chico del río Uruguay. Solamente tres barcas, las menores de la flotilla, habían logrado pasarlo arrastradas desde la orilla por cincuenta hombres; las demás pudieron vencer por fin las rocas y el ímpetu del arrecife en días sucesivos, a costa de mucho trabajo y gente. Andonaegui despachó desde aquí varias partidas a buscar vacas para alimento del ejército, pues la estancia de Yapeyú estaba bien provista de ganados, y con esta ocasión comenzaron a encontrarse diversos grupos de indios que, naturalmente, veían con malos ojos los destrozos que el ejército hacía en su estancia; pero estos indios, como indican las relaciones de Misiones, no eran de los alzados de los Siete Pueblos, sino del pueblo de Yapeyú que cuidaban de los ganados. Las avanzadas del tercio de Corrientes encontraron algunos a distancia de dos leguas, los cuales dijeron que la mucha gente venía detrás, y otros preguntaron a unos gastadores del tercio de Santafé de dónde venían, y respondiendo los gastadores que con el capitán general, dijeron los indios que iban a avisar a su jefe para que diese noticia al P. cura de Yapeyú, porque quería venir a ofrecerse al general. Andonaegui, no fiándose de la paz que mostraban los indios, concentró todo el ejército, pasó revista y mandó renovar

los cartuchos y municiones; juntamente sacó víveres de los barcos de la flotilla. Y no resultaron vanos sus temores, porque el día 14 de julio hallaron las avanzadas al alcalde y otro cabildante del pueblo de Yapeyú y les exhortaron a presentarse al gobernador; los indios dijeron que sí harían, pero desaparecieron sin dejar rastro, y a la noche siguiente una partida de indios de Yapeyú, reforzada por Charrúas, Minuanes y Guenóas, dieron sobre la caballada española, robaron 70 caballos e hirieron a un soldado del tercio de Corrientes de un flechazo; ésto según la relación de Andonaegui; según los indios, mataron a varios españoles y libertaron a varios indios prisioneros (87).

La flotilla del río Uruguay había logrado salvar la barrera del Salto Chico, pero se hallaba con otra mayor, el Salto Grande. Juan de Echevarría pidió a Andonaegui cien bueyes y gran número de tropa para arrastrar las barcas por entre las rocas y peñascos del río; aun así la operación duraría cuarenta días, por lo cual Andonaegui resolvió deshacerse de la flotilla y remitirla a Buenos Aires. Echevarría y los oficiales de Marina pidieron entonces servir en el ejército de tierra, pero Andonaegui, loándoles su valor, respondió que ellos no estaban a sus órdenes, sino a las de Valdelirios, y les mandó volver con las barcas a Buenos Aires. Con esta ocasión remitió varias cartas a Valdelirios y Freire y una al Marqués de la Ensenada, en que le daba cuenta de los sucesos del ejército y se mostraba muy sentido de no haber podido estar el 15 de julio en el pueblo de San Borja, según lo pactado en la junta de Martín García (88).

Las dificultades del avance resultaban insuperables. Las vacas para el sustento del ejército, unas se habían muerto, otras estaban tan flacas que no podían ser útiles ni seguir las marchas; los caballos habían disminuído mucho, y los que quedaban se hallaban en los huesos e inútiles; la boyada para el transporte ofrecía el mismo lastimoso aspecto; los campos, yermos y helados; los árboles, in hoja; no encontraban los animales otra hierba que una llamada *mío-mío,* con la que morían. El desaliento y la deserción co-

(87) *Diario P. Enis,* pág. 497.

(88) PM., *Historia,* VIII, 181: Andonaegui a Ensenada, Campamento en el arroyo de Jesús, 14 de julio 1754.

menzó a cundir entre la tropa miliciana, y los de Corrientes, a pesar de las antiguas bravatas de su jefe Nicolás Patrón, clamaban por volver a sus casas y a sus quehaceres para regresar más tarde a la guerra en estación propicia. En esta situación llegó el ejército el 26 de julio 1754 al arroyo Igarapeay, que resultó muy difícil de pasar y tardaron cuatro días en vadearlo, hasta el 30 de julio. Desde aquí resolvió Andonaegui escribir nueva carta al cura de Yapeyú pidiéndole que le socorriese con 600 bueyes, 1.000 caballos y algunas canoas para facilitar el paso del río Ibicuy. Se ofreció a llevar esta carta Bernardo Casajús, regidor de Corrientes, que mandaba una de las compañías del tercio de esa ciudad y era buen conocedor del territorio porque había estado varias veces en Yapeyú. Se le dieron, pues, cinco soldados de escolta bien armados y con buenos caballos, de los pocos que quedaban servibles, y partieron a cumplir su comisión. Pero a poco llegaron a un poblado indio llamado San Pedro, pasado el río Miriñay y cerca de él, que pertenecía a la estancia del mismo pueblo de Yapeyú. Los indios los detuvieron y les preguntaron qué querían y adónde iban. Respondió Casajús que llevaban cartas del capitán general para el Padre cura de Yapeyú. Los indios, temiendo que pudiesen ser de los odiados catiás del diablo, le pidieron que se las entregase a ellos. Repuso Casajús que no eran para ellos, sino para el Padre cura. Replicaron los indios que, aunque fuesen para el Padre cura, las había de ver primero el Cabildo. Finalmente los indios arremetieron contra los españoles y mataron al mismo Casajús y dos de sus soldados; los otros escaparon, dos a Corrientes y el tercero al ejército (89).

El día 4 de agosto llegó éste al arroyo del Tigre, y Andonaegui, viendo que la situación era insostenible, mandó detener la marcha. El terreno era un arenal dilatado donde no encontraban pasto los caballos, que llevaban ya cuatro días sin comer. De todos los miles de animales que habían salido del campamento de Río Negro sólo quedaban 150 mulas algo útiles, y eso en el caso de que hubiese pastos. Llevaban caminadas 70 leguas desde que iniciaron la marcha, y aún faltaban unas 25 para llegar al río Ibicuy, límite meridional del territorio rebelde de los siete pueblos. Juntó consejo de

(89) *Miscelánea Valdelirios*, pág. 373; las relaciones indias dicen que fueron cinco los muertos y uno sólo escapó

guerra, y todos los oficiales dijeron unánimes que, conforme a los dichos de algunos indios y a otras noticias anteriores, y por los mismos sucesos de la campaña, pues los actos de hostilidad, como el robo de los caballos y la muerte de Casajús, los habían perpetrado indios de Yapeyú, creían que la rebelión no era sólo de los siete pueblos, sino de todos los indios de Misiones; que los caballos y acémilas estaban inservibles y era preciso retroceder a sitios donde hubiese pastos y se rehiciese el corto número que quedaba, y los perdidos reemplazarlos comprando ganado nuevo en Buenos Aires; que la tropa, exasperada por la dureza de la campaña, comenzaba a desertar, y muchos iban enfermando aniquilados de la fatiga; los tercios de Corrientes y Santafé clamaban por restituirse a sus casas a cuidar de sus haciendas y sementeras: eran la principal fuerza del ejército por ser prácticos en la tierra y bien aclimatados a ella y tener mucho uso de la guerra en defender sus fronteras contra los aguerridos indios mocobíes y abipones; por lo demás, se ofrecían a volver a la empresa cuando estuviese en estado de seguirse, y nadie mejor que ellos sabía que, tal como estaba el ejército, no podía hacer nada, y se hallaba expuesto a que los indios hiciesen algún estrago ruidoso que los envalentonase. Estas ideas se expusieron con absoluta uniformidad en el Consejo de guerra por todos los oficiales. Andonaegui hubo de rendirse a la evidencia, y el día 10 de agosto de 1754, muy mortificado en su pundonor militar, dió orden de retirada, y el ejército comenzó a desandar penosamente lo andado. En dieciséis días sólo pudo caminar cuatro leguas, y a principios de septiembre ese hallaba en el Salto Chico, donde por fin los de Corrientes obtuvieron autorización para volver a sus casas; pero no encontrándose aquí pastos en buenas condiciones retrocedió más abajo, al arroyo Daimán (90).

Los indios de las Misiones supieron por sus espías la partida del ejército español desde que salió del Rincón de Valdés. Los de los siete pueblos instaron más con sus cartas y emisarios, pidiendo auxilio a los de la banda occidental; de éstos los del río Paraná permanecieron bastante tranquilos, pero los nueve pueblos de la región del río Uruguay todos se alborotaron. Estos pueblos forma-

(90) *Manifiesto Andonaegui*, págs. 177-187; *Miscelánea Valdelirios*, página 371 ss.

ban dos grupos, uno al norte, donde bastante próximos unos de otros se encontraban la Concepción, Apóstoles, Santa María la Mayor, San Javier, Mártires, San José y San Carlos; y al sur, en la orilla misma del río Uruguay, Santo Tomé, La Cruz y Yapeyú. A principios de 1754 Santa María la Mayor y Mártires se mantenían pacíficos, pero después todos se sumaron a la rebelión, y con tanta o mayor violencia que en los siete pueblos. Perdieron el respeto y obediencia a los Padres, y tomándoles por fuerza las llaves de los almacenes comunes se proveyeron de armas, y quitaron a los misioneros en absoluto el gobierno político y militar y la administración temporal, diciéndoles que de eso se cuidarían ellos, que se contentasen los Padres sólo con lo espiritual. Las cosas llegaron a tal punto que los PP. Félix de Urbina, antes mencionado, cura de Mártires, Antonio Planes y Felipe Ferder, tuvieron que huir de sus pueblos por temor que no los matasen, y después, por el mismo motivo, los PP. Antonio Estellés y Félix Chaves, del pueblo de Yapeyú, al segundo fueron los indios a su morada a darle azotes, como ya lo habían hecho con los indios que les servían (91).

El plan general que formaron los indios fué que los siete pueblos se encargasen de guardar la frontera oriental contra la invasión portuguesa por río Pardo, y los pueblos de la banda occidental defendiesen el paso del río Ibicuy contra el ejército español; en ambos sectores acompañaban a los indios cristianos cierto número de infieles salvajes de las naciones circunvecinas, charrúas, bohanes y minuanes. Los tres pueblos que más actividad mostraron fueron Yapeyú, La Cruz y Santo Tomé, en lo cual miraban también a defender sus estancias de los destrozos y robos de ganado que ocasionaría el ejército; Santo Tomé y La Cruz perdían además con el tratado sus estancias, que estaban al norte de la de Yapeyú, río Ibicuy por medio; y Santa María la Mayor y San Javier otras tierras de hierbales que tenían en la banda oriental (92). El que hizo de jefe de la oposición india al ejército de Andonaegui era un

---

(91) *Relación Compañía*, ff. 53 ss.; ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 133, 135 ss.; *Diario P. Enis*, pág. 509.

(92) ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 138; la situación de las estancias en la banda oriental puede verse en el Mapa del P. HERNÁNDEZ, *Organización*, antes citado, o también en JOSÉ HANSEL, *A Pérola das Reducções Jesuíticas, Monografia de São Miguel*. Canoas (Río Grande do Sul) [1950], Mapa del principio.

cacique de Yapeyú llamado Rafael Paracatú, y este pueblo de Yapeyú fué el que con más calor tomó la guerra. En las cabezas de los indios se habían metido fuertemente ideas de desconfianza contra sus curas jesuítas, a los que consideraban como traidores: el P. Alonso Fernández, según ellos, había recibido dinero en Buenos Aires para vender indios de Yapeyú por esclavos a los españoles, las mujeres y niñas huérfanas, que era usual en las reducciones tenerlas en la llamada Casa de Recogidas, las guardaban allí para venderlas por esclavas. Así que, cuando Paracatú cogió las cartas que llevaba Bernardo Casajús, se persuadieron que su cura, el P. Antonio Estellés, se comunicaba con los caráis para efectuar la entrega, y habiendo por esos días tenido que salir en una barca río abajo el compañero, P. Félix Chaves, a auxiliar a un moribundo, los indios creyeron se les escapaba para los españoles, y echándole el lazo lo cogieron preso, y a duras penas pudo escapar de sus manos, gracias a la intervención de Nicolás Ñenguirú, que interpuso sus buenos oficios y logró convencer a los indios que le respetasen. Los indios afirmaban que el P. Estellés había escrito una carta a Andonaegui ofreciéndose, y la despachó con unos indios fieles, que en el camino dieron en las partidas de Paracatú y no los dejaron seguir. Los dos misioneros hubieron de salir del pueblo, y fué en su lugar el P. José Cardiel (93). El caudillo de la sedición dentro de Yapeyú era el cacique Santiago Caendi, a quien Ñenguirú se lo llevó preso con intención de remitirlo a los pueblos del Paraná, aunque al pasar por Santo Tomé se lo quitaron los indios alzados y lo pusieron en libertad (94).

Se formó, pues, un ejército como de mil indios de casi todos los pueblos de la banda occidental bajo el mando de Paracatú, y la mayor parte se dirigieron el 1 de agosto de 1754 a defender la línea del río Ibicuy, donde permanecieron dos meses, hasta que tuvieron noticia de la retirada del ejército de Andonaegui (95). Pero un grupo

---

(93) *Manifiesto Andonaegui*, pág. 189; Escandón dice que el P. Chaves iba a auxiliar a un moribundo; en cambio, el P. Enis (*Diario*, pág. 506) da probablemente la versión pura que recogió de los indios: «Los curas de Yapeyú... intentan huir del pueblo y pasarse al ejército español. Uno de los curas va río abajo en un esquife, y los indios le echan el lazo y lo detienen. Ñenguirú lo liberta y lo trae a Yapeyú.»

(94) ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 141, 142; PM., *Historia*, VIII, 185, 187, 194.

(95) ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 143 v., 154 ss.; PM., *Historia*, VIII, 198.

de unos 300, conducidos por el mismo Paracatú, siguió al ejército robando los caballos que podía, y el día 3 de octubre de 1754 estuvo a la vista de él en el campamento de Daimán. Por la noche de ese día lograron robar 20 caballos, y a la mañana del día siguiente, 4 de octubre, Andonaegui sacó 400 hombres bien armados y otros muchos de reserva y a las nueve se fué contra los indios, que estaban formados en una hondonada. Antes de comenzar a pelear les hizo preguntar la causa de su venida y de qué pueblo eran; respondieron que a defender sus tierras. Por tres veces les amonestó que se retirasen, y respondiendo los indios con altivez e insolencia, se trabó el combate, en que fueron arrollados y completamente destrozados los indios. Quedaron muertos 230 y 72 prisioneros, y de los españoles un capitán de milicias muerto y 27 soldados heridos. Algunos indios pudieron huir refugiéndose en un bosque inmediato, y dejaron en poder de los vencedores ocho estandartes y una bandera, que Andonaegui remitió a Madrid como trofeos de la victoria. Se cogieron además un cañón que los indios tenían oculto en una ramada y dispararon al principio, tres bocas de fuego y diferentes armas blancas de lanzas, flechas y espadas. Esta fué la única acción de alguna importancia que tuvo el ejército español en la primera campaña de la expedición a Misiones, y la dirigió, según Valdelirios, Tomás Hilson. En ella fué herido y cayó prisionero el jefe indio Paracatú, que fué conducido a Buenos Aires, donde se celebró un solemne Tedéum por el triunfo (96).

Después de la victoria de Daimán, Andonaegui mandó al maestre de campo, Manuel Domínguez, hacer un proceso con las declaraciones de varios indios cogidos prisioneros y otros varios que vinieron a manos del ejército durante las marchas por el río Uruguay. Nada resultó de él contra los jesuítas, pues los indios, dentro del profundo respeto y amor que les profesaban, sólo dejaron entrever su sentimiento contra ellos por lo mucho que les instaban y forzaban a obedecer los mandatos reales sobre la mudanza y a no tomar las armas contra los españoles. Pero en cambio las declaraciones

---

(96) *Manifiesto Andonaegui*, pág. 187; *Miscelánea Valdelirios*, pág. 375; ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 162, disminuye un poco los números; el P. Enis (*Diario*, pág. 509) y José Joaquín de Viana (*Col. Varnhagen*, I, 466) determinan con claridad que la batalla fué el día 4 de octubre; el P. Enis dice, además, que los indios que robaron los caballos eran del pueblo de Santo Tomé.

de los indios sí proporcionaron a Andonaegui datos útiles, un tanto exagerados, sobre la situación real de los pueblos de Misiones y la magnitud que había alcanzado la insurrección: a 7.000 decían ascender el número de los alzados en armas que guarnecían las fronteras del río Ibicuy y del río Pardo, número evidentemente muy exagerado, que las relaciones de Misiones rebajan a unos 3.000 por todos (97). Con estos datos, las experiencias de la campaña y unas cartas de Valdelirios donde le echaba en cara la ineficacia de la guerra por parte de España, mientras que Freire de Andrade, según él, había tomado mejores medidas, y le consideraba dueño de alguno o de todos los siete pueblos, y que produjeron gran disgusto e irritación a los oficiales que seguían a Andonaegui, reunió éste en Daimán Consejo de guerra. En él, con absoluta unanimidad, quedó en evidencia la necesidad de continuar la retirada hasta el Rincón de Valdés, donde podía restablecerse el poco ganado que quedaba y reunirse más y las tropas necesarias para emprender con más fundamento una segunda campaña; con seis meses de plazo creían sería suficiente. A las instancias importunas de Valdelirios replicaron airadamente los oficiales con que no les ganaba a ellos el Marqués en celo por servir al Rey, pero que no podían aventurarse a perder su reputación en una empresa desatentada, y que necesitaba organizarse en otra forma y mejor estación. El 11 de octubre de 1754 Andonaegui dió orden de continuar la retirada, y a fin de este año llegó sin contratiempo con los restos del ejército al Rincón de Valdés.

## 13. *El ejército portugués en los ríos Pardo y Yacuy.*

La guerra contra los portugueses de Río Grande fué mucho más popular entre los indios de las Misiones, y la tomaron con mayor ardimiento y actividad; mientras que en el Uruguay tenía un claro carácter defensivo, en la frontera oriental era más bien de agresión. Ya en los primeros meses de 1753, cuando los sucesos

(97) Varias piezas del *Proceso de Manuel Domínguez* con declaraciones de indios y papeles que les fueron cogidos, en PM., *Historia*, VIII, 182, 185, 187, 194; *Ibid.*, pág. 192: carta de Andonaegui a Ensenada, Arroyo de los Cerritos, 15 de octubre 1754; ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 163 v.

de Santa Tecla, avisaba el P. Luis Charlet, cura de San Juan, que los indios de este pueblo y los de San Angel y San Lorenzo trataban de ir a las cabeceras de Río Grande o Igay, que era el límite oriental de las Misiones, a destruir las poblaciones y estancias de los portugueses que estaban de la otra orilla del río, y temía que harían barbaridades y crueldades, según es el odio antiguo que les tienen. Y el 22 de julio de 1753 volvía a avisar que los indios tenían puesta guardia en los Pinares y otras muy avanzadas en río Grande y río Negro, y que las remudaban cada mes; en la estancia de San Lorenzo habían matado a un pobre fidalgo con una mujer que andaban merodeando para robar ganado, y trajeron al pueblo las escopetas, y otro portugués habían matado no hacía mucho tiempo: «Según su rabia—añadía—a ninguno perdonarán en adenlante» (98).

La primera salida que hicieron los indios, probablemente en los últimos meses de 1753, fué contra un fuerte o población nueva que los portugueses habían establecido en medio de un bosque hacia las cabeceras de río Grande. Los indios la descubrieron y fueron a desalojarlos de ella, pero debieron de ser sentidos, porque no hallaron portugués ninguno, sino sólo poco más de treinta casillas o chozas que les quemaron; y antes de retirarse dejaron escrito un papel a modo de desafío, en que les decían habían ido a buscarles, y que si volvían a establecerse en sus tierras volverían a pelear con ellos (99).

A principios de 1754, atestigua el misionero P. Tadeo Enis, había 1.500 indios en armas de los diversos pueblos, y unos 400 portugueses paulistas estaban merodeando por las estancias más orientales de Misiones, que eran la de San Luis, cruzada por los ríos Pardo y Yacuy, afluentes o cabeceras del río Grande, y las de San Juan y San Lorenzo, al sur de dicho río Grande; esta última se extendía muy al oriente hasta cerca de la laguna de los Patos. El ejército indio iba dispuesto a desalojar a los portugueses de un fuerte que habían construído en terrenos de la estancia de San Luis, pero antes de partir acudieron al P. Enis, rogándole que les acom-

(98) *Relación Compañía*, ff 9, 11, 14, 23: Charlet a Altamirano, San Juan, 31 de enero, 12 de febrero 1753; íd. a Ballester, San Juan, 14 de marzo 1753; íd. a Arnal, San Juan, 22 de julio 1753.

(99) ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 128 v.

pañase como capellán en la guerra: «Excuséme de esta carga—dice el P. Enis—por las notorias calumnias con que los portugueses y españoles han acostumbrado desacreditarnos...; si bien prometí que, en caso de caer alguno gravemente enfermo en el camino, o de ser peligrosamente herido, yo acudiría al punto si me llamasen para confesarlo, porque a ninguna alma cristiana se la puede privar en caso de muerte de los sacramentos y la salvación» (100). He aquí la norma que el P. Enis y algún otro de los misioneros que se hallaban cuidando de los indios en las estancias o iban eventualmente por cuaresma o en las fiestas principales, guardaron con los que estaban alzados en armas; pero no por eso se libraron de que las relaciones portuguesas los acusasen de haber acompañado y aun acaudillado a los indios, cosa que la misma conducta de éstos se encargará de desmentir, pues de otra manera hubieran procedido si hubieran tenido jefes europeos, aunque no hubieran sido militares.

El 22 de febrero llegó una partida del ejército indio formada por 110 hombre de San Luis y casi 200 de San Juan ante el mencionado fuerte, que se hallaba en un bosque entre los ríos Grande, Pardo, Yacuy y Guacacay, y hacía cinco años que lo habían construído los portugueses, con bastante número de casas alrededor, en la extremidad sur de la estancia de San Luis, cerca de la de San Juan. El 23 de febrero por la noche se acercaron sigilosamente los indios, y al amanecer dieron un asalto que puso en fuga a los portugueses por hallarlos completamente desprevenidos. Los indios, contentos de su victoria, dejaron las armas y se esparcieron por las casas a robar; lo cual debieron ver los portugueses, porque volvieron y acometieron a los indios ciegos en el saqueo; éstos acudieron a sus armas, pero hallaron que las escopetas no funcionaban, porque en su pueril imprevisión habían mojado la pólvora al pasar a nado los ríos, y la estrechez del bosque no les dejó pelear con sus lanzas a caballo, en que eran diestros. Los portugueses, pues, derrotaron y pusieron en fuga a los indios. Hubo de parte de éstos 22 muertos y 26 heridos, de parte de los portugueses 14

(100) *Diario P. Enis*, pág 476; *Ibid.*, pág. 474, dice que a principios de 1754 había 1.500 indios en armas.

muertos y muchos heridos (101). La noticia de este ataque le llegó a Freire de Andrade en la Colonia del Sacramento, y apresuró las segundas juntas de Martín García, pues le urgía volver a Río Grande a ponerse al frente de sus tropas.

Pero antes de que llegasen con ellas a la frontera oriental de las Misiones, los indios hicieron un ataque más fuerte a otro puesto portugués llamado de Jesús María, situado en la orilla oriental del río Pardo, que se levantaba en lo alto de un collado poblado de árboles, a 29° 58' de latitud sur, en forma de exágono, y había sido trazado por el ingeniero militar Juan Gomes de Melo, y después mejorado y fortificado por el sargento mayor Luis Manuel de Acevedo; lo mandaba a la sazón el teniente coronel Tomás Luis Ossorio. Los indios, después de celebrar la semana santa en su campamento, que se hallaba entre los dos ríos Guacacay guazú y Guacacay miní, el 17 de abril de 1754 hicieron alarde de sus fuerzas, y hallaron que llegarían a 400 los allí presentes, y cuando se les juntasen unos refuerzos que esperaban se contarían más de 500. Eran de varios pueblos y en mayor número de San Miguel, y reconocían por jefes principales al indio Alejandro, teniente de gobernador de San Miguel y al famoso José Tiarayú, llamado ordinariamente el capitán Sepé, que mandaba la artilleria, compuesta de cuatro cañones (102), si bien entre los grupos de los diversos pueblos había no pocos roces, bandos y disensiones. Comenzó la marcha y el día 20 de abril llegaron al río Yacuy, que tardaron dos días en pasar. En esto uno de los indios que cuidaban de los cañones avisó que no había pólvora más que para cuatro disparos, uno por cañón, imprevisión propia de indios, pues no era entonces posible ir a buscarla a cien leguas de distancia. El 24 de abril llegaron al río Curutuy, que venía muy crecido por las lluvias, y los indios hicieron un puente para pasarlo, y con no poca dificultad pasaron también a nado los caballos, bueyes y vacas que llevaban y serían más de 3.000. Sigilosamente se fueron acercando al río Pardo y, llegando a media legua del fuerte portugués, no quisieron

(101) *Diario P. Enis*, pág. 477, 478; ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 128 v; según el mismo P. Enis (pág. 487) este fuerte lo abandonaron los portugueses y se trasladaron al de Jesús María en el río Pardo.

(102) *Campaña del Brasil*, Relación portuguesa de la primera campaña, páginas 144, 145; *Diario del P. Enis*, págs. 481, 483, 487.

pasar el río por el vado usado de los enemigos para no ser sentidos, y buscaron otro algo apartado. El 28 de abril, que era domingo, lo emplearon en construir un puente sobre el río, y en esto notaron los indios tanta falta de carne de vaca, su único sustento, que no había más que para un día, descuido muy propio de los indios, y así hubieron de reducir la ración a la mitad, al mismo tiempo que despachaban un correo para traer más reses. Pasaron el río Pardo, pero no todos, porque los del pueblo de San Juan, por cierto disgusto, se quedaron del otro lado del río cuidando de sus ollas de carne y sus asadores. A cierta distancia del ejército estaba cuidando de algunos enfermos un capellán jesuíta (103). El día 29, lunes, caminando a deshora de la noche se echaron sobre un lugarcillo de portugueses que tenía cuatro casas, donde mataron tres negros; pero cuatro portugueses con sus mujeres pudieron acogerse al bosque vecino, y de allí dieron aviso al fuerte; los indios robaron todos los caballos que pacían en aquel paraje, sin haber perdido en la acción más que un indio de San Lorenzo. Al día siguiente, al amanecer, favorecidos de una niebla, acometieron los indios la fortaleza, y la estuvieron combatiendo por espacio de dos horas, pero los portugueses estaban prevenidos y les dispararon más de mil tiros de fusil y ciento de ocho piezas de artillería, los cuales no hicieron demasiado efecto, porque los indios nunca se acercaron del todo, guiados prudentemente por el capitán Alejandro, al cual, sin embargo, mataron tres negros que salieron de repente de un oculto paredón de tierra, si bien dos de los matadores perdieron también la vida; después murió otro indio de San Lorenzo, y siete de San Luis y San Miguel fueron heridos. Los indios, finalmente, retrocedieron, y animados con esto los portugueses hicieron una impetuosa salida en número de 200 con dos piezas de artillería, con que acabaron de poner en huída a los indios, y les cogieron uno de sus cañones, que era de hierro de calibre dos, y algunas lanzas y escopetas.

Terminado el combate quisieron los portugueses celebrar una conferencia de paces con los indios, y acudiendo cierto número de ellos, entre los que se contaba el capitán Sepé, que hablaba algo el castellano y era conocido de un portugués desde los sucesos de

(103) *Diario del P. Enis*, págs. 484, 488.

Santa Tecla, comenzaron los portugueses a decir que ellos no querían la guerra, sino que venían a sus tierras por orden del Rey de España y con el consentimiento de sus curas jesuítas, y que así les dejasen estar pacíficamente y devolviesen los caballos que les habían quitado. El capitán Sepé se acercó un poco más y los portugueses le invitaron a entrar en el fuerte para tratar de la restitución de los caballos. Entró el indio incautamente y le recibieron con todos los honores presentándole armas, lo cual movió a otros indios, unos 35, a entrar también con su capitán. Los recibieron bien y les dieron de comer y vino, a que no estaban acostumbrados, y cuando estuvieron bien bebidos, los rodearon los del fuerte y entre risas y burlas los desarmaron y los metieron en una collera presos como esclavos. El resto del ejército indio presenció desde fuera la felonía portuguesa, y se mantuvieron varias horas firmes a vista del enemigo, pero finalmente por la tarde volvieron las espaldas y se fueron a sus reales, que estaban ya pasado el río en huída (104). En memoria de esta acción cambiaron los portugueses el nombre del fuerte, que de allí adelante en vez de llamarse de Jesús María se llamó de la *Victoria*, aunque los indios y algunos españoles enterados de lo que pasó creyeron se hubiera debido llamar más bien de la *perfidia* (105).

El 31 de abril recorrió el ejército indio la distancia que en la ida había tardado cuatro días en recorrer hasta el río Curutuy, y al anochecer acampó en su orilla: habían cobrado verdadero miedo al enemigo. Los caballos tomados a los portugueses, conforme iban pasando el vado del río Pardo los tomaban para sí los indios, sobre todo los de San Juan, que, habiendo sido los últimos en la pelea, fueron ahora los primeros en apropiarse los caballos y alejarse. Mientras tanto los portugueses del fuerte seguían tratando con

---

(104) *Diario P. Enis*, págs. 481-489; ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 129 ss; *Relación Compañía*, f. 59; Relación portuguesa en *Campaña del Brasil*, pág. 145. *Relación Compañía* y Escandón añaden algunos pormenores, y Escandón desconoce la salida de los portugueses, sino que después de dos horas de fuego levantaron bandera blanca y comenzaron a llamar a los indios que se acercaron Lo mismo el número de indios prisioneros: Escandón y Relac. portuguesa dicen que fueron 53; Enis, 35; *Relación Compañía*, 30.

(105) ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 130; *Miscelánea Valdelirios*, pág. 357, da la correspondencia entre el fuerte de Jesús María y el de la Victoria, y figura en uno de los mapas insertos en *Campaña del Brasil* con el nombre de Jesús, María y José.

Sepé de la devolución de los caballos, y Sepé se ofreció a ir y obligar a los suyos a entregarlos. Los portugueses accedieron, y al atardecer del mismo día del combate, 30 de abril, le hicieron montar en su caballo, desarmado y sin espuelas, y guardado por doce soldados le despacharon. A poco se encontraron un indio que refirió haber ya pasado los caballos a la otra banda del río, y Sepé pidió a sus guardianes que le dejasen pasar el río a tratar con los suyos de la devolución; los guardias se opusieron, y el indio, altanero, en un altercado dijo que si quería él se volvería a su ejército, y diciendo y haciendo animó con la voz a su caballo y se escapó de entre dos negros que junto a sí tenía, y con la suerte de que ninguna bala de las muchas que le dispararon le alcanzase. Metido en el bosque se desmontó del caballo y a pie siguió su fuga, llegando la noche siguiente al campamento de los suyos en el río Curutuy (106).

Pasados veinte días, o dos semanas, según Enis, remitió Ossorio los indios prisioneros a Río Grande, para presentarlos como trofeo a Gomes Freire: con los del día del ataque al fuerte y algunos otros subían por todos a 53. Los metieron en una sumaca con docena y media de soldados portugueses de guardia, y cuando terminada la navegación del río llegaron a la laguna de los Patos, dos españoles que también llevaban allí presos incitaron a los indios a sublevarse, lo cual hicieron, y cogiendo descuidado al centinela lo mataron, y a otro soldado portugués, y aun al mismo que iba de jefe; pero los demás dominaron la rebelión, y a unos en la misma barca, a otros cuando iban nadando por el río para escaparse, los mataron a balazos. Treinta y nueve fueron los indios muertos, a los cuales cortaron las cabezas y las metieron en unos barriles de salmuera, para que no se pudriesen antes de llegar a Río Grande. Sólo catorce indios llegaron vivos a presencia de Freire, el cual los trató con benevolencia y los sometió a diversos interrogatorios sobre la conducta de sus Padres misioneros, descendiendo a tales pormenores sobre la vida y costumbres, que «ni en Londres, ni en Amsterdam, ni en Ginebra, se harían de los jesuítas misioneros papistas tales preguntas», dice Escandón; y los in-

(106) *Diario P. Enis*, pág. 490-492

dios vueltos a sus pueblos se avergonzaban de referirlas. Estos indios los incorporó Freire a su ejército, y cuando llegó al fuerte portugués de San Amaro los mandó libres y bien regalados de vestido y donecillos, con cartas de conciliación y de amenazas para los pueblos de San Angel, San Lorenzo y San Luis; tres que eran de San Luis llegaron al pueblo el 14 de agosto de 1754 (107).

Gomes Freire llegó a Río Grande el 9 de junio de 1754, y el 18 hizo alarde de sus tropas y tomó de adjunto al coronel José Fernández Pinto Alpoim. El 4 de julio salió de la población de Río Grande con su ejército, de unos 1.000 hombres (los indios rebajan el número a 600 ó 700), embarcado en diez naves entre falúas y sumacas, y el día 15 llegó al puerto de Viamón, distante 58 leguas. Siguió casi sin detenerse al fuerte de San Amaro, 14 leguas más al oeste, adonde llegó el 29 de julio, y de aquí despachó a los indios prisioneros como emisarios, según queda referido. Por el mismo tiempo, a fines de julio 1754, una partida de avanzadas del pueblo de San Luis, saliendo de un fuerte que habían levantado en su estancia, se acercaron al otro fuerte portugués situado en el río Yacuy, y aunque fueron sentidos y les dispararon un cañonazo, los indios ahuyentaron a tres portugueses y robaron 14 caballos (108). Freire, lo mismo que Andonaegui, no pudo cumplir su palabra de estar en las Misiones para la fecha convenida, de 15 de julio, a pesar de que en Martín García había dicho que, aunque fuese a pie, estaría en el pueblo de San Angel para ese día. Salió del fuerte de San Amaro, y el 14 de agosto llegó al fuerte de la Victoria en el río Pardo, 15 leguas más al oeste. Aquí dió a su ejército la orden de marcha y lo organizó en forma de combate, y el 25 de agosto dejó el fuerte del río Pardo para llegar el día 7 de septiembre 1754 al río Yacuy, distante 14 leguas y media, desde donde se divisaba el fuerte indio de los de San Luis, y vieron fuegos y otras señales de sus avanzadas. Este fuerte no era sino una estacada con una trinchera cavada alrededor, y estaban en él 200 indios. Freire les mandó decir qué hacían allí y que le dejasen

(107) *Relación del indio Crisanto Nirandá*, uno de los prisioneros sobrevivientes, en A. H. N., leg. 120 j, o también en ESCANDÓN, *Sucesos*, ff 130 v., ss.; *Campaña del Brasil*, Relación portuguesa, pág. 142.

(108) *Campaña del Brasil*, Relación portuguesa, pág 143; *Diario P. Enis*, págs. 495, 500.

libre el paso. Ellos contestaron que guardaban el puesto por orden de sus jefes o principales, *ore rubichá*, palabras que Freire interpretó por superiores eclesiásticos, es decir, los curas jesuítas, siendo así que con esos vocablos nunca designan los indios a sus curas, sino a jefes civiles no eclesiásticos. Pero, sin embargo, la especie calumniosa pasó a la *Relaçao Abreviada* (109). Freire no creyó prudente avanzar, y pasando el río Yacuy se fortificó en unas alturas de la orilla derecha. El capitán de la partida de San Lorenzo que guardaba su estancia próxima vino al campamento portugués y se ofreció a conducirles a dicha estancia, donde tenían mucha provisión de ganado, pues los víveres escaseaban; lo hacía con la intención de sacarlos de la tierra llena de bosques y asperezas de la estancia de San Luis y llevarlos a los llanos despejados de la de San Lorenzo, porque en la llanura son los indios muy diestros en pelear a caballo. Freire estaba casi resuelto a seguir el consejo, pero un indio traidor de San Borja, que hacía años había desertado de su pueblo y vivía con los portugueses, le descubrió la estratagema (110).

Aunque los indios de los Siete Pueblos habían tomado las armas con menos viveza de lo que convenía, dada la proximidad del ejército enemigo, sin embargo el 4 de octubre 1754 tenían en el Yacuy cercando al campamento portugués un ejército de más de 2.000 indios; la mayor parte eran de San Miguel, y otros de San Luis, San Lorenzo y San Nicolás. También se les juntaron poco después 200 Guenoas salvajes. Y allí estuvieron los dos ejércitos frente a frente por espacio de dos meses y medio sin combatir; los portugueses se contentaron con enviar embajadas de paz a los indios, sin atreverse a salir y forzar el bloqueo; los indios les correspondían con otras embajadas, en que les pedían y exigían que se volviesen a Río Grande y les dejasen poseer aquellas tierras que Dios les había dado. Pero, eso sí, todo portugués que se desmandaba del campamento, daba en manos de los indios y lo mataban irremisiblemente. Hasta 150 mataron de este modo. En varias ocasiones se esforzaron los indios, usando de varios ardides y provo-

(109) *Ibid.*, Relación portuguesa, págs. 145, 146; ESCANDÓN, *Sucesos*, folio 149.

(110) *Diario P. Enis*, pág. 502.

caciones, para sacar al ejército portugués a la llanura, pero sin resultado, porque no lograron moverlo de su campo fortificado. Otra vez se presentaron los indios en número de seis a desafiar a tros tantos portugueses, como en la guerra caballeresca, pero los portugueses no aceptaron, sacando bandera blanca. Por lo demás, el ejército portugués, sobre el hambre, tuvo que sufrir mucho de unas crecidas del río, que tuvieron el campamento inundado y fangoso; por muchos días los soldados vivieron en las copas de los árboles y allí se guisaban la comida y dormían, sirviéndose de canoas para las comunicaciones (111).

Hacía de capitán general de los indios Nicolás Ñenguirú. Ya lo era de algún modo desde julio de 1754, y él fué quien desde el Uruguay trajo la noticia de la retirada del ejército español a los Siete Pueblos, para animarlos a la guerra; pero en esta campaña del Yacuy, por el mes de octubre, le fué reconocida su preeminencia, que fué poco efectiva, porque los indios no guardaban obediencia militar a nadie, y si alguna observaban era al jefe del grupo de los de su pueblo. Así que no pudo evitar Ñenguirú que surgiesen graves disensiones entre las diversas partidas del ejército indio y que a mediados de noviembre de 1754, cansados de la inacción y deseosos de volver a sus casas y al cultivo de sus semenetras, pues era tiempo de ellas, cundiese la inquietud y la indisciplina. Por entonces, hacia el 11 de noviembre, los indios atacaron a una flotilla de barcas portuguesas que subían desde Viamón cargadas de víveres, y con sus cañoncitos de tacuara, de cuatro tiros hundieron una; varios de los remeros fueron muertos y los demás huyeron. Pero Freire, enviando tropas, pudo rescatar las restantes, que entraron en el campamento el 12 de noviembre (112).

Precisamente en esas barcas venían cartas de Andonaegui para Freire de Andrade. Ya desde el arroyo del Tigre, cuando Andonaegui ordenó la retirada, había mandado aviso a Freire con el capitán Francisco Mena, que llegó al ejército portugués el 11 de septiembre. Después de la accción del Daimán, estando en el arroyo del Palmar, recibió la contestación de Freire, el 17 de octubre,

---

(111) *Diario P. Enis*, págs. 504, 508, pone 2.000 indios; ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 145, 2.500 indios. Cf *Manifiesto Andonaegui*, pág. 192.

(112) *Campaña del Brasil*, Relación portuguesa, pág. 146 ss.; *Diario P. Enis*, pág. 504 ss; ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 148-153.

y el 19 escribió informándole del estado de su ejército y diciéndole que, una vez que él se retiraba, era natural que el ejército auxiliar también se retirase, y que para dentro de seis meses esperaba estar en disposición de poder seguir la campaña. Esta segunda carta de Andonaegui era la que llevaban las barcas portuguesas del Yacuy (113).

Por estos días, el 10 de noviembre 1754, había escrito Freire al cura jesuíta de San Miguel, P. Lorenzo Balda, rogándole viniese al campo, y con la carta de Freire iba otra del adjunto español en el ejército portugués, Martín de Echauri. La finalidad era verosímilmente que el misionero tuviese a raya a los indios, a fin de que no hostilizasen la retirada de los portugueses. Pero después de recibida la carta de Andonaegui, Freire resolvió llamar a los indios principales y tratar de entenderse con ellos para conseguir un tratado de treguas y suspensión de armas (114). Acudieron, efectivamente, los indios, y el día 14 de noviembre 1754 ajustaron un convenio, por el que se comprometían a retirarse, Freire a Río Grande y los indios a sus pueblos, sin seguirse unos a otros ni aprisionarse o hacerse daño; y juntamente convinieron en una frontera o límite provisional, más allá de la cual no harían hostilidades, y consistía en el río Grande, desde Viamón al oeste hasta el río Yacuy, y el curso de este río hasta su origen. Firmaron el tratado, por parte de Portugal, Freire de Andrade, el adjunto español Echauri y los oficiales Miguel Angelo de Blasco, Francisco Antonio Cardoso de Meneses y Sousa, Tomás Luis de Ossorio y el capellán Tomás Clarque; y por parte de los indios, Cristóbal Acatú, Fabián Guaquí, Francisco Antonio, Bartolomé Candayú,

---

(113) *Manifiesto Andonaegui*, pág. 190

(114) ESCANDÓN, *Sucesos*, ff. 156, 158: ya antes había tenido Freire tratos con Nicolás Ñenguirú, que resultaron pintorescos. El indio se presentó montado a caballo y saludó diciendo en castellano: «Bendito y alabado sea el Smo. Sacramento» Le dijeron los portugueses que se desmontase y besara la mano al general, a lo que respondió que no se besaba la mano más que a los sacerdotes; y así a caballo le dijo a Freire que se fuese de sus tierras como los castellanos se habían ido. Freire sacó su rica tabaquera, y después de tomar un polvo de rapé la ofreció al indio con un criado, pero Ñenguirú dijo altanero: «Quítate de ahí, negro, ¿piensa tu amo que no tengo yo tan bueno o mejor tabaco que el suyo?», y sacando una bolsita de tripa de vaca, donde guardaba su rapé, y tomando un polvo con calma, volvió grupas al caballo y sin más despedida se retiró. Ñenguirú, sin embargo, no debía estar en el ejército, pues su nombre no figura entre los firmantes del tratado de treguas.

Santiago Pindó, don Ignacio Juariguazú, don Lorenzo Alboype y don Alonso Gairayé; eran de San Luis, San Angel, San Lorenzo, San Juan y San Miguel (115). Al día siguiente fué ratificado el convenio, y Freire quiso que todos juraran observarlo, poniendo la mano sobre los evangelios, como era costumbre. Pero al llegar el primer indio no quiso tocar el misal, porque en sus pueblos los sacristanes y monaguillos no tocan, por reverencia, nada de lo que sirve a la misa, sino por medio de algún lienzo o paño. Freire entonces dijo que pusiera sus manos sobre las de él, y así cesaron los escrúpulos del indio y se hicieron los juramentos (116).

Ajustadas y ratificadas las treguas, el ejército se disolvió, volviendo todos muy alegres a sus tierras, menos unos pocos que quedaron en las estancias guardando las fronteras; y el 21 de noviembre 1754 emprendió también la retirada el ejército portugués, llegando el 27 de noviembre al río Pardo, donde permaneció algún tiempo, y siguiendo después para Viamón en febrero del año 1755. En toda esta campaña del Yacuy no murió ningún indio, por lo que, llegados a sus pueblos, hicieron una novena de acción de gracias a San Francisco Javier (117).

Como se ve, en esta primera campaña ni el ejército español ni el portugués pudieron llegar a los pueblos de Misiones; los indios, después de mucho alboroto, dejados a sus propias fuerzas e iniciativas, tampoco hicieron apenas nada de provecho en su defensa.

F. MATEOS, S. I.

---

(115) *Campaña del Brasil*, pág., 153; *Diario P. Enis*, pág. 513.
(116) ESCANDÓN, *Sucesos*, f. 160: relación del indio Francisco Arazayé.
(117) *Campaña del Brasil*, Relación portuguesa, 150, 151; *Diario P. Enis*, 514

# Un obispo doctrinero de Indios, Fr. Dionisio de Sanctis, O. P.

Numerosas han sido las formas que la actividad apostólica revistió en las Indias, especialmente en los primeros decenios de su evangelización, y esta multiplicidad de maneras que tuvieron los religiosos que, pasando el Atlántico, allá fueron, han creado una serie de ejemplares típicos que comunican variedad e interés grandes a la historia de la predicación del Evangelio en ultramar. Las circunstancias no eran fáciles, las necesidades urgentes muchas, el elemento español, difícil de encauzar y dirigir, se convertía, en determinados momentos, en un obstáculo para el apostolado, bien dando pésimo ejemplo a los recién convertidos, bien abusando de ellos en encomiendas y repartimientos o bien lanzándose a luchas entre hermanos, como las que desgarraron el Perú y pusieron en riesgo de perderse aquella rica provincia, distrayendo de su misión fundamental a prelados y misioneros, que tienen que consagrarse a su pacificación, si no son arrastrados a sus banderías; y o tienen que dejar sus doctrinas o sufrir las consecuencias de la enemistad de aquellos a quienes no se sumaron, y, por fin, el elemento eclesiástico venido de la península, unas veces insuficientemente preparado, otras salido de allá buscando una libertad que en las Indias era más fácil de conseguir y otras por ser resultado de una expurgación del elemento más difícilmente manejable de las provincias españolas—que de todo hubo—han hecho que desde los primeros tiempos de la cristiandad americana aparezcan los

prelados reformadores que han de dedicar sus esfuerzos a corregir abusos, enderezar tendencias viciosas, modificar prácticas arraigadas y, por todo ello, tener que enfrentarse con un estado de cosas siendo recibida su actuación con recelos, ya que no con manifiesta rebeldía (1).

Vamos a ocuparnos de uno de estos obispos—rigió por un trienio la histórica y nada fácil diócesis de Cartagena de Indias—que, apenas llegado al campo de su actividad apostólica y estudiada la situación de sus ovejas, encuentra que la predicación que para el bautismo y la práctica de la vida cristiana se da a los indios es incompleta y defectuosa; y, hombre práctico y atento a remediar el mal desde la raíz, se aplica a la composición de una cartilla de doctrina, base de la actividad doctrinal de los misioneros, el primero de los cuales se considera que remite al Consejo de Indias—ya sabemos la ingerencia de este organismo en asuntos eclesiásticos—y que permanece todavía inédita. No era un improvisado, antes tenía una brillante historia, así en lo intelectual como en lo administrativo, y sus antecedentes y sus altas amistades le hubieran proporcionado una sede peninsular a poco que hubiese hecho gestiones en tal sentido; de sólidas virtudes religiosas, estaba preparado para

---

(1) Fr. Dionisio de Sanctis no ha tenido hasta ahora un biógrafo que estrictamente merezca tal nombre, aunque su importancia haya hecho que muchos historiadores le mencionen repitiéndose unos a otros y dando origen a una bibliografía si en apariencia numerosa en realidad escasísima. Dejando a un lado al Monopolitano, a los compiladores de memorias locales y a otros que insertaron el nombre del obispo de Cartagena de Indias en galerías episcopales, como Gil González Dávila, el P. Zamora y el clásico Fontana en su *Sacrum Theatrum Dominicanum,* los que en realidad hay que tener en cuenta son tres: uno inédito, y es el más importante y base de los otros, Fr. Juan Mexía, que en su obra perdida *Colegiales de Valladolid hijos de Sto. Domingo de Jerez,* cuya substancia conservó el P. Franco en sus *Memorias* aun inéditas, recogió los datos y la tradición conventual, aun fresca en su tiempo, para suministrar noticias seguras al P. Arriaga; y otros dos impresos, el maestro Fr. Gonzalo de Arriaga, quien en su dilatada *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid,* hermosamente editada por el P. Fr. Manuel M.ª de Hoyos, dedica un par de páginas a Fr. Dionisio de Sanctis, como uno de los colegiales ilustres de aquel centro docente (II, 86-87), y el P. Paulino Quirós, en la serie de biografías que constituyen el primer volumen de la colección *Apuntes y documentos para la historia de la provincia dominicana de Andalucía,* Almagro. 1915, 274-77. De ellos nos serviremos, procurando aumentarlos con otras noticias recogidas de aquí y de allí y, en caso preciso, rectificándolos. Como omitiremos la formación de una nota bibliográfica, que sería muy escasa, pues las fuentes no abundan, cuidaremos de dar las referencias con la mayor exactitud posible en las notas que corresponda.

las penalidades que suponían el régimen y visita de una vasta diócesis, en plena actividad misional, y su intervención en asunto tan delicado como la visita apostólica y reforma de algunas Ordenes Religiosas en Andalucía, por la doble comisión del Papa San Pío V y Felipe II, indican que no le faltarían ni visión al estudiar los problemas, ni energía al llevar a la práctica las soluciones que a los mismos encontrara. Como tantos otros fué una esperanza que se malogró; su edad respetable al ser elevado al episcopado y las fatigas de la visita concluyeron con su vida antes de cumplirse el trienio de su presencia entre sus ovejas, pero como monumento de su celo nos quedó su catecismo, que los bibliógrafos mal informados duplicaron en dos tratados diferentes. Vamos a intentar un esbozo biográfico del maestro Fr. Dionisio de Sanctis lleno de lagunas—a la penuria documental propia del quinientos en Andalucía vino a juntarse la acción demoledora de la revolución que destruyó algunas fuentes que hubieran sido de gran auxilio—, pero que dará a conocer una vida fecunda y una personalidad fuertemente acusada, digna de figurar al lado de los prelados ilustrísimos que ocuparon la sede de Cartagena durante su primer siglo. Los antiguos que de él se ocuparon fueron muy parcos acerca de su vida, y, al hablar de su episcopado, se limitan a estampar algunas frases hechas. Por ello nuestro trabajo, muy deficiente como apuntamos, no dejará de presentar interés y de prestar utilidad a quien, una vez maduras las investigaciones, quiera darnos un buen episcopologio de una de las ciudades americanas, centros vitales en la época de la dominación española.

## I

*Antecedentes de Fr. Dionisio de Sanctis.—Su vocación dominicana.—Convento escogido.—Formación intelectual.—Elección para colegial de San Gregorio de Valladolid.*

Muy poco es lo que se sabe acerca de la vida del futuro obispo de Cartagena de Indias, D. Fr. Dionisio de Sanctis, durante sus primeros años, pues ausente de su patria e hijo en lo religioso de un monasterio algo alejado de aquélla, los historiadores del mismo, que escribieron a bastante distancia de los sucesos y, por otra parte,

no dieron nunca gran importancia a estos detalles, se limitan a decirnos que nació en la villa cordobesa de Palma del Río, de la cual tomó apellido denominándose Dionisio de Palma, hasta que cambió de apelativo con la profesión religiosa. De sus padres, época de su nacimiento, condición social y otros detalles nada nos dicen los antiguos, y la pérdidas de las informaciones hechas para entrar en los colegios, que ya las exigían, nos ha privado hasta de conocer el nombre de sus progenitores y la razón de su ingreso en Santo Domingo el Real de Jerez de la Frontera, dejándose atrás otras casas de la Orden no menos insignes y mucho más cercanas a su patria, San Pablo de Córdoba y San Pablo de Sevilla. Palma del Río tuvo convento dominicano bajo la advocación del patriarca de los Predicadores desde los comienzos del cuatrocientos, pero habíalo dejado la Orden y sería obra del V. P. Fr. Luis de Granada la restauración de la vida religiosa en el mismo (2).

La primera noticia segura y la primera fecha fija de la vida de Fr. Dionisio de Palma la constituye la mención de su profesión religiosa dominicana en manos de un insigne prelado de imborrable recuerdo en la historia de la piedad local, Fr. Bernabé de la Parra, quien el 1 de noviembre de 1523 recibía los votos del que en adelante, y en recuerdo de la festividad religiosa en que profesó, se llamaría de modo casi exclusivo Fr. Dionisio de Sanctis. Como parece era joven, esta misma fecha podría ayudarnos a suplir la ausencia de datos acerca de la de su nacimiento, pues suponiéndole profeso a los quince años, se le puede considerar nacido en 1508, *plus minusve*, que en esta época los propios interesados no acostumbran a dar en declaraciones, aun de carácter oficial, importancia alguna a dos años más o menos. Y favorece esta suposición el hecho de que no pudiendo haber pasado de los treinta y dos años

(2) Cfr. ARRIAGA—por más a la mano—, *Historia*, II, 86. Lo mismo dice el P. Franco. Lo de que Fr. Luis de Granada restaurase la vida religiosa en el convento de Palma hay que entenderlo con amplitud, pues no cabe duda de que en 1541 se vivía con la bastante regularidad para que allí se enviase a un novicio recién profeso a perfeccionarse en la lengua latina. La reasunción del convento y su elevación a priorato hay que relacionarlos con el movimiento que se origina de la presencia del granatense en Scala Coeli, pero no puede considerarse como obra suya estrictamente, ni aun con la amplitud con que hay que llamarle restaurador del convento de la sierra cordobesa. Si hay tradiciones verdaderas, se dan con más frecuencia los errores tradicionales.

para ser admitido en San Gregorio de Valladolid, al serlo en 1532, nueve años pasados de su profesión, su nacimiento ha tenido que ser posterior a 1500 y no anterior por el hecho de la profesión en 1503 a 1507 (3).

Había sabido escoger con acierto el nuevo dominico casa en que afiliarse, pues Santo Domingo xericiense estaba en plena actividad religiosa desde la introducción en él de la reforma, actividad que se manifestaba al exterior en una serie de obras de celo y apostolado, entre las cuales figuraban el apostolado en las islas Canarias —a la conquista de la Gran Canaria asistieron algunos de sus hijos, regando dos de ellos su suelo con la sangre de su martirio—y la predicación del Rosario, cuya cofradía fundaban por aquellos años en Jerez. Convento modesto hasta finalizar el cuatrocientos, aumentaba de comunidad con la prosperidad de la ciudad en que estaba asentado, preparaba personal selecto gracias a la colegiatura vallisoletana con que se le agraciara en la ampliación y nueva distribución de aquellas plazas, y aun en lo exterior comenzaba a emular a las grandes casas de la Orden ampliando la espléndida iglesia conventual, ejemplar precioso del gótico mudéjar comarcal, con la erección de capillas, asiento de cofradías o entierro de nobles linajes locales que, ennobleciendo aquélla, desfiguraron al mismo tiempo su plan primitivo. Y el monasterio, ya en vías de ampliación en los últimos años de la claustra, que dejó inacabado el más típicamente ojival al par que el más suntuoso de todos los claustros ojivales de esta zona de la Andalucía occidental, concluía y trafo-raba éste merced a la ayuda económica del gran rey de la expansión colonial portuguesa, D. Manuel, y de varios amigos de la Orden. Y esto recuerda a la serie de hombres eminentes que poco hacía desaparecieron de la comunidad, dejando vivo el recuerdo de

---

(3) Así el P. Franco (*Memorias históricas*, cap. XII), a quien copia Cantero (*Catálogo de... Priores*). No es raro el caso, pues se repite con otros religiosos de linaje tan conocido como el maestro Fr Agustín Salucio, cuyos padres no han podido determinar ni los historiadores de su convento, que le consagran largas páginas, ni el del Colegio de Santo Tomás de Sevilla, en el cual se le hicieron informaciones de limpieza al entrar como lector de teología. Cfr. para la edad de los colegiales de San Gregorio el estatuto 8.º de los que hicieron los PP. Bustillo y Pineda en 1525, que se conservan en el Archivo Histórico Nacional (C. R. 1553, B), un resumen de los cuales trae el P. Hoyos en el apéndice 1.º de la *Historia* del P. Arriaga, pág. 421.

sus grandes cualidades y de los no menores servicios prestados por ellos a la religión y a la patria, Fr. Mateo de Jerez, el confesor de Isabel la Católica, inquisidor contra la herejía y en especial contra los judaizantes que abundaban en la comarca; Fr. Pedro de Jayna, enviado por la misma soberana como confesor y consejero de sus hijas Isabel y María, sucesivamente reinas de Portugal, y hombre tan hábil en el manejo de los negocios como desinteresado y poco cuidadoso de su medro personal; Fr. Pablo, aquel prior de la confianza de los Católicos que le encomendaban la liquidación y el pago de las expensas ocasionadas por el avituallamiento de la segunda expedición colombina que, pasados casi dos lustros, aun se debían... las memorias de los cuales acababa de recoger Fr. Pedro Pieres, no inferior a ellos en virtud y habilidad administrativa, en un cronicón hoy perdido, pero cuya substancia salvó el Obispo de Monópoli incorporándola a su *Historia* (4). Era una casa floreciente en todos sentidos, aunque más esperanza aun que realidad; en ella se daba ese clima apto para el florecimiento de las empresas nobles y generosas, y un joven de las aptitudes de Fr. Dionisio de Sanctis hubo de recibir no poco de lo que luego dió en su no corta vida del ambiente en que pasó sus primeros años y de las lecciones ejemplares que durante seis de ellos le dieron sus prelados, maestros y compañeros.

Fueron sus prelados el venerable Fr. Bernabé de la Parra, religioso de grandes virtudes, gran propagador de la devoción mariana en la práctica del Rosario, cuya cofradía consiguió erigir en la iglesia conventual, dotándola de interesantísimos estatutos, y hombre de gran prestigio en la nobleza local, que supo aprovechar en beneficio de la casa, por cuya prosperidad trabajó hasta la conclusión de su vida, que fué quien le admitió a la Orden, gobernó la casa durante el año de su noviciado y al fin recibió su profesión; siguióle Fr. Jerónimo Carriedo, hijo del convento de Porta Coeli

---

(4) Un resumen de lo que era Predicadores de Jerez al finalizar el siglo XVI, en: Monópoli, *Historia de Santo Domingo*, lib III, pág. 295. En distintas ocasiones hemos tenido que ocuparnos de la historia de este convento de bibliografía ya un tanto numerosa, que no podemos citar en una nota, limitándonos a enviar para lo histórico a *Historia del Real Convento de Santo Domingo de Jerez*, cap. VI a XI, págs. 118-190, y para lo artístico *Introducción al estudio de la arquitectura en Jerez*, Jerez-Orihuela 1934, 47 ss.

de Sevilla, varón elocuente y virtuoso, muy estimado de sus hermanos de hábito, que le escogieron por prelado repetidas veces; a éste le sucedió el Mtro. Fr. Vicente Ortiz de Guzmán, hombre de grandes prendas, que dejó muy pronto el priorato xericiense por haber sido elegido Provincial de Andalucía en 1529; y cierra el ciclo el insigne y en sus tiempos tan famoso como hoy olvidado Fr. Miguel de Arcos, prelado tan discreto como hábil, religioso tan virtuoso—por santo fué tenido en vida y muerte—como sabio —tuvo correspondencia y era consultado por los hombres más sabios de su época, Vitoria, entre ellos—, prototipo del equilibrio entre las dos tendencias que existieron en la Orden dominicana desde sus orígenes, vida interior y estudio, de cuya armonía nació la grandiosidad y belleza de su historia. Todavía conoció los comienzos de otro priorato, el del futuro profesor de la Universidad de Osuna, Fr. Vicente Calvo, orador elocuente cuya palabra resonó con frecuencia, en ocasiones solemnes, bajo las altas bóvedas de la catedral sevillana, quien en 1 de abril de 1532 recibía la profesión religiosa de un futuro profesor y predicador extraordinario, Fr. Antonio de León, que en la Orden se quiso llamar de los Angeles (5).

De sus maestros poco sabemos, pues nos faltan las actas capitulares de la Provincia correspondientes a aquellos años en que se encontrarían las provisiones de persona para los estudios y de aquel que nos consta presente, pues dejó su colegiatura del hispalense de Santo Tomás por la lectura de teología de Jerez en 1524, el P. Fray Lucas de Medina, hermano del insigne obispo de las Charcas D. Fr. Domingo de Sto. Tomás, de memoria imperecedera; nos consta también que disposiciones de un Capítulo General—que por el momento no se cumplieron—le asignaron al estudio general de San Pablo, de Córdoba, que tomaba nuevos vuelos con la incorporación al mismo de cierto importante y bien dotado colegio (6).

---

(5) Sobre los priores citados en el texto, cfr. *Historia del Real Convento de Santo Domingo de Jerez*, vol. I, en donde, en notas, se encontrarán detalles biográficos de dichos prelados con la bibliografía correspondiente que no podemos dar aquí so pena de eternizar estas notas. En Monópoli, Arriaga, y en Góngora, el historiador de Santo Tomás de Sevilla, se encontrarán bosquejos de biografía de los PP Miguel de Arcos, Vicente Calvo y Antonio de León, con los cuales hemos de tropezar más adelante.

(6) Sobre Fr. Lucas de Medina y su asignación a Jerez como profesor de teología, cfr. GÓNGORA, DIEGO IGNACIO DE, *Historia del Colegio Mayor de Santo*

Como Fr. Vicente Calvo, concluída su estancia—abreviada—en San Gregorio, de Valladolid, tuvo la lección de artes y después fué prior en Sto. Domingo xericiense; es probable que haya sido éste uno de los que iniciaron al futuro maestro Sanctis en las ciencias filosóficas (7). Parecida probabilidad ofrece el que Fr. Pedro de Jerez, también formado en el gran colegio vallisoletano y lector de teología en la ciudad de su nombre, fuese profesor en los años en que Fr. Dionisio cursaba los estudios exigidos para su elevación al sacerdocio (8).

En cuanto a los religiosos que formaban la comunidad, las noticias que tenemos son un tanto incompletas, pues casa de noviciado y estudios, no figuran en los documentos ni los religiosos jóvenes, ni menos aún los conversos, excluídos del capítulo conventual en una religión eminentemente canonical como es la de Sto. Domingo. Daremos un elenco de los mismos, correspondiente al año 1524, o sea, muy próximo a la profesión de Fr. Dionisio de Sanctis, pues no estamos tan sobrados de documentación de la época para despreciar noticias seguras, y, además, el que insertamos ha de prestar algún servicio al futuro historiador de la Provincia dominicana de Andalucía:

Fr. Bernabé de la Parra, prior; Fr. Francisco de Sevilla, suprior; Fr. Juan de la Magdalena, Fr. Juan de Berlanga, Fr. Vicen-

---

*Tomás de Sevilla*, II, Sevilla 1890, 76. Pero en las actas del Capítulo General de Valladolid del año 1523 figura, entre las provisiones de personal para los estudios generales, la del P. Fr. Lucas de Medina para bachiller del de San Pablo de Córdoba bajo la regencia de Fr Miguel de Arcos *pro tribus annis*. Ahora bien, el P. Lucas estaba de conventual en Jerez en el día 20 de octubre de 1524, en que aparece entre los firmantes de una escritura. ¿Es que no se cumplió la disposición capitular, o es que existían dos Fr. Lucas de Medina por aquellos años en la Provincia? Ambas cosas son probables.

(7) Cfr. ARRIAGA, *Historia*, I, 305. Calvo, que aunque fué colegial por Jerez no era hijo de esta casa, sino del convento grande de San Pablo de Sevilla, era prior del primero en la indicada fecha, como lo prueban varias profesiones hechas en sus manos (*Historia del Real Convento de Santo Domingo de Jerez*, 152). El priorato no solía cumularse con las cátedras por aquella época, pero hay excepciones y ésta podría ser una de ellas.

(8) De Fr. Pedro de Jerez, de quien hablan los historiadores de la casa siempre a bulto y remitiéndose unos a otros, casi no sabemos otra cosa que lo escrito por el P. Arriaga en su *Historia*, I, 86, que es bien poca cosa; y aun parte de ella muy poco segura. Debió o morir pronto o marchar a alguna de las misiones de Canarias o el Nuevo Mundo, que por entonces estaban a cargo de la Provincia andaluza.

te Cano, Fr. Matías de la Llana, Fr. Ambrosio del Alcázar, Fr. Pedro de Sierra, Fr. Lucas de Medina, Fr. Pedro de la Parra, Fr. Luis de Santo Domingo, Fr. Cristóbal Daza, Fr. Gaspar de la Magdalena, Fr. Gerónimo de Todos los Santos, Fr. Vicente de Ronda, Fr. Tomás de Porras (9).

Comunidad relativamente numerosa—hay que tener presente faltan estudiantes novicios y conversos—, sufría fluctuaciones así en el número como en el peronal, y una escritura del año siguiente nos da seis nombres distintos de aquellos que arriba figuran, pero no podemos detenernos a rehacer con más o menos aproximación cuál fuese la comunidad de Predicadores de Jerez al vivir en ella Fr. Dionisio de Sanctis, bastando para nuestro intento dar idea de ella. Unicamente queremos recordar a un religioso ilustre que fué casi su connovicio, el apostólico predicador Fr. Jordán a quien los historiadores llaman de Piamonte, pero que precisa distinguir del homónimo que tan gallardamente trabajó en la evangelización de centro América (10).

Casa de estudios Sto. Domingo de Jerez casi desde su fundación, parece que esta actividad de la Orden había cesado en él al tiempo de incorporarse a la congregación de la observancia española, cosa que fué muy frecuente, no ya como reacción de los reformadores contra la actividad intelectual, que admiten como una de las finalidades de la familia dominicana, sino como medida preventiva contra el retoño de prácticas que arrancaban de la ense-

---

(9) Se trata de una de las escrituras otorgadas en tiempos del P. la Parra para la donación del suelo de la futura capilla del Rosario a los cofrades de éste, a quienes el mismo prior acababa de dar unos muy interesantes estatutos que prueban cómo llegaban a estos apartados rincones, antes de lo que pensaríamos, las orientaciones que se juzgaban entonces novedades en los países nórdicos. Está otorgada ante el notorio apostólico—práctica muy extendida, a la que debemos hoy el extravío sin remedio de muchos documentos importantes—el 20 de octubre de 1524.

(10) Sobre Fr. Jordán existen numerosas referencias, un tanto deslabazadas y algunas difíciles de armonizar con los elogios que de sus virtudes y actividad apostólica se hacen. Hombre de una situación económica desahogada, hizo levantar en el gran claustro gótico de procesiones un altar suntuoso en piedra, dedicado al Cristo de la Columna, en el que figura su efigie orante y al pie del cual recibió sepultura. El sobrenombre de Piamonte lo creemos posterior y dado a causa de un reflejo inconsciente del recuerdo del americano, que era hijo de San Esteban de Salamanca, pues en los documentos que hemos visto, que no son pocos, se le llama simplemente Fr. Jordán.

ñanza pública. Pero al tiempo de tomar el hábito Fr. Dionisio de Sanctis, los estudios—esta vez privados—habían vuelto a renacer y los aspirantes a la profesión dominicana encontraban en su casa medios con que adquirir los conocimientos que se reputaban indispensables para conseguir la elevación al sacerdocio. Era una casa de estudios, pero de estudios menores, esto es, no organizados en forma para poder aspirar a los grados académicos, tan en honor siempre en la Orden, y los jóvenes que ofrecían aptitudes no comunes tenían que ser enviados a los estudios generales de la Provincia—San Pablo, de Córdoba y Sevilla, y Sta. Cruz la Real, de Granada—o a los colegios de alta formación, como San Gregorio, de Valladolid y de renombre. Aquí se recibía la formación humanística básica que permitiese leer y comprender a fondo el oficio divino, escribir correctamente el latín y hablarle suficientemente, estar al corriente de la moral casuística y de los casos reservados en la diócesis donde habría de ejercer su ministerio y, por fin, saber la liturgia y el canto precisos para el servicio coral. Si el candidato ofrecía esperanzas de más, entraría a formar parte de los estudiantes formales y se abriría ante él la perspectiva de largos y serios estudios, numerosos años de enseñanza y, al final, el birrete magistral, galardón tan honroso como deseado que no siempre permitían las circunstancias—que truncaron muchas brillantes carreras—conseguirlo (11).

Así, pues, Fr. Dionisio de Sanctis, preparado para recibir el sacerdocio, debió recibirlo antes de 1530, pues para entonces ya tenía la edad requerida por las leyes de la Orden y, además, hechos

---

(11) Cfr. sobre las condiciones requeridas para recibir el sacerdocio entre los dominicos españoles del siglo XVI las disposiciones de los Capítulos Generales, que se ocupan repetidamente de este asunto que preocupaba, pues era necesario elevar el nivel medio del clero ante la invasión cultural que representaba el humanismo Por citar alguno, cfr Capítulo General de Génova de 1513 (*Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, IV, en: *Mon. Ord. Praed. Historica*, IX, Roma 1901). Este acuerdo, aprobado en los dos capítulos siguientes de Nápoles y Roma, celebrados en los años 1515 y 1518, adquirió fuerza de constitución y se encuentra inserto en la pág 104 de las actas mencionadas. Hoy nos parece poco, pero en aquellos tiempos lo juzgaba suficiente un General de la talla intelectual del Cardenal Cayetano. Es verdad que los estudios serios comenzaban entonces casi siempre después de la ordenación sacerdotal y hasta recibirla no se solía enviar a los estudios generales a aquellos religiosos a los cuales se reputaba suficientes para una formación superior.

serios estudios filosóficos—a lo menos haber oído un año de lógica—, por lo que ahora se verá.

Hemos hecho alusión al colegio de San Gregorio, de Valladolid, centro de formación selecta de la juventud dominicana de las dos Provincias de España y Andalucía. No es cuestión de hacer su historia, bien conocida, ni aun en rasgos generalísimos; pero sí es necesario recordar cómo se nutría de discípulos y de qué forma armonizaron estas dos orientaciones, que desde sus primeros años marcaron los que lo trataban de organizar de acuerdo con los deseos del magnánimo obispo que lo fundara: selección del personal y difusión de la labor hecha. Para lo primero se elegían como colegiales únicamente a religiosos de edad floreciente, sin ser tierna, conocidamente hábiles para el estudio, buenos lógicos y que saliesen victoriosos del examen que sufrían antes de tomar posesión de su prebenda; y se conseguía lo segundo repartiendo las colegiaturas por los principales conventos de la Provincia, que, bien poblados de sus propios hijos y educando además a los de los conventos menores vecinos, dispondrían casi siempre de personal idóneo, que de este modo procedería de todo el reino, desde Santiago de Galicia y La Coruña hasta Murcia y Jerez, y al volver allí, terminados sus estudios, difundiría la labor escolástica de los grandes maestros de San Gregorio. Jerez gozaba de una colegiatura pinciana, a la que en los primeros años no envió siempre sus hijos—aunque sí representantes—y candidato a ella, preparado debidamente para evitar a su casa el sonrojo de una repulsa; fué Fr. Dionisio de Sanctis, elegido por los capitulares del convento de Predicadores de Jerez cuando el que disfrutaba la colegiatura—esta vez el que habría de ser predicador célebre y teólogo de gran autoridad Fr. Francisco de la Barca Maldonado—terminados sus estudios regresaría al convento patrio. Ello ocurría en los meses estivales del año 1532, y, recibida la bendición de su prior, habría de ponerse en camino atravesando Andalucía y las Castillas en penoso viaje, ya terminado en los últimos de octubre de aquél, pues para entonces se encontraba presente en Valladolid y en vísperas de prestar el juramento que abría la vida académica del candidato a la colegiatura de San Gregorio (12).

(12) El antecesor de Sanctis en la colegiatura, Fr. Francisco de la Barca

*Fr. Dionisio de Sanctis, colegial en San Gregorio de Valladolid.—Maestros ilustres.—Hechos notables ocurridos durante su estancia allí.—Regreso al convento de Jerez.*

El día 3 de noviembre de 1532 juraba los estatutos que regían el colegio vallisoletano de San Gregorio su nuevo colegial Fr. Dionisio de Sanctis, que ocuparía la prebenda de su convento patrio, vacante por haber cumplido los ocho años reglamentarios el religioso que la había venido disfrutando. Tenía, pues, menos de treinta y tres años cumplidos, era reputado como inteligente y apto para las altas especulaciones teológicas, dominaba la gramática, había oído por lo menos un año de lógica y era tenido por fraile observante de sus constituciones y de buen espíritu. Estas eran las condiciones que requerían en los candidatos las constituciones a la sazón vigentes en el colegio, y se era muy riguroso en el cumplimiento de las mismas para suponer dispensas o, lo que fuera peor, abandonos. Y, además, había sufrido con éxito un examen de todas aquellas materias que se consideraban como propedéuticas a las que iba a cultivar durante los ocho años que seguirían (13).—

No dejaba de tener antecedentes de lo que ocurría en la fundación de Fr. Alonso de Burgos, pues era el quinto ocupante de la colegiatura jerezana y en su convento nativo habría podido adquirir noticias de algunos de ellos; su probable lector de lógica y, algún tiempo, prelado Fr. Vicente Calvo era el más cercano. Y ahora, al pisar aquella espléndida fábrica, rica en primores artísticos, con su original portada, bellos claustros aún no desfigurados, riquísimos artesonados, monumental capilla con retablo extraordinario, sepulcro

---

Maldonado, a quien llama el P. Arriaga de la Parra, lo cual podría originar confusiones, fué uno de los hombres más eminentes en Andalucía, muy grato a los Duques de Medina Sidonia, fundador de instituciones benéficas en Sevilla y teólogo consultado por Prelados, grandes señores y concejos. Merecería una monografía seria, si para hacerla se tuviesen datos bastantes, cosa que ponemos en duda, aunque nos lo hayamos tropezado frecuentemente en nuestras investigaciones (ARRIAGA, *Historia*, I, 313).

(13) Las condiciones para que el elegido por uno de los conventos favorecidos con la colegiatura de San Gregorio pudiera ingresar en esta casa, se contienen en el estatuto X de los PP. Bustillo y Pineda. Debemos copia de los mismos al P. Fr. Vicente Beltrán de Heredia, a quien una vez más manifestamos desde aquí nuestro agradecimiento.

capaz de hacer raya en región tan rica en magníficos ejemplares de escultura funeraria como es Castilla, y colección de vasos sagrados, relicarios y ornamentos preciosos, dignos de una catedral, debió formar conciencia del enorme esfuerzo que de él se exigía si había de continuar la tradición iniciada por sus predecesores en la colegiatura (14). Pero nunca fué el antiguo colegial palmeño hombre de corto ánimo, antes de los que se crecen ante las dificultades, que con no pocas tropezó en su vida superándolas, y lejos de amilanarle la conciencia de su responsabilidad le sirvió más bien de estímulo, dejando de sí tan buena memoria que el historiador Arriaga, al cabo de casi un siglo, se hace eco de la misma.

La colegiatura de San Gregorio tenía marcada una duración fija, aquel período de tiempo que se juzgó necesario para la formación sólida e integral de un religioso docto llamado a la enseñanza universitaria o cuasi, y se consideró el más a propósito: el de ocho años que marcan los estatutos de aquel centro docente (15). Pero no siempre permanecían los colegiales en la casa el período estatutario, pues unas veces por razones de salud, otras por conveniencias de la casa nativa, que los necesitaba para llenar una vacante o desempeñar una misión delicada, y, frecuentemente también, porque habiendo ingresado con una preparación sólida—algunos de ellos habiendo leído el curso de artes—adquirían los conocimientos que les faltaban o concluían su educación científica en un quinquenio *plus minusve*, renunciaban a la colegiatura y, tras de llenar ciertas fórmulas marcadas en los mismos estatutos, regresaban a sus casas,

(14) La importancia artística de San Gregorio, que con ser muy grande es inferior en mucho a su importancia científica y religiosa, a la que ha eclipsado ante la masa, no tenemos por qué ponderarla, pues es sabidamente conocida. No lo es tanto la riqueza de su sacristía, tal como la dejó provista el fundador de la casa, D. Fr Alonso de Burgos, y se puede ver en ARRIAGA, *Historia*, I, 86-92. Y al lado se levantaba el histórico convento de San Pablo, no menos rico y suntuoso en su amplísima fábrica y aun mejor dotado en su sacristía, espléndida pareja a la que nada valieron su belleza y su historia para no ser bárbaramente expoliadas.

(15) Así lo establecieron los estatutos, que se pueden considerar como definitivos, o sea los de los PP. Pineda y Bustillo, pues en los del arzobispo Deza duraba la estancia en el colegio un año menos. Como luego diremos, no siempre se observó este estatuto por muy diferentes causas.

dejando el hueco a otro religioso escogido (16). Esto que ocurrió con más de uno de los colegiales jerezanos—el gran Fr. Agustín Salucio, por citar concretamente—no pasó en el caso de Sanctis, y éste, a pesar de su edad algo más madura que la de otros de sus compañeros, llenó con su presencia el ciclo de ocho años y cursó todas las disciplinas fundamentales y secundarias que constituían la *ratio studiorum* del colegio vallisoletano. Así, pues, podemos comenzar esta parte de nuestro estudio delimitándola cronológicamente y encerrándola entre dos fechas, 3 de noviembre de 1532, en que, jurada la observancia de los estatutos de la casa, ingresaba en ella oficialmente, y los aledaños de septiembre de 1539, pues el 23 del mismo lo hacía su sucesor Fr. Tomás de Argumedo.

La vida de un colegial que se dedica a su formación no deja, por lo general, huella en la historia, y más en un caso como el presente, en que los registros del maestro de estudiantes se han perdido, y tendríamos que cerrar aquí esta parte de nuestro modestísimo trabajo si no nos interesasen más, como factores que influyeron en la formación del hombre, los maestros que le adoctrinaron, los compañeros que tuvo y de alguno de los cuales fué discípulo en disciplinas auxiliares y secundarias, y, por fin, aquellos hechos salientes que, impresionando el espíritu y grabándose fuertemente en el ánimo, influyen luego durante toda la vida. Y por entonces ocurrían cosas que no cabe duda tuvieron enorme repercusión en el desarrollo de la obra evangelizadora de los Predicadores, primero en América y después en el archipiélago filipino.

Cuando Fr. Dionisio de Sanctis juró los estatutos de San Gregorio regentaba los estudios del colegio uno de los hombres más sabios con que la Orden de Sto. Domingo, podríamos decir que teología española, contaba en la primera mitad del siglo XVI, el maestro Fr. Diego de Astudillo, antiguo profesor de San Esteban, de Salamanca, que había sustituído al maestro Fr. Francisco de

(16) En los estatutos se prevee el caso de tener un colegial que demandar su salida del colegio antes de concluir su estancia de ocho años en él, y aun se marcan unas normas para la salida que habían de observarse rigurosamente. Quien quiera conocer los textos puede verlos en HUERGA, ALVARO, *Fray Luis de Granada en Escalaceli* (*Hispania*, XXVI, 1949, 458-59). El convento no perdía la plaza y proveía inmediatamente.

Vitoria, designado por los superiores de la Provincia de España para oponerse a la cátedra de prima de la facultad teológica salmaticense. La tradición ha conservado un comentario a esta designación que aparentemente envolvía una censura al más destacado de los profesores del estudio general santistefaniano, que, puesto en boca del propio maestro Vitoria, explica el por qué de aquella aparente desatención: «Fr. Diego de Astudillo sabe más que yo, pero no lo sabe vender tan bien como yo» (17). Esto es, que hombre macizo, sólido y dominando su profesión, carecía de aquella gracia expositiva, de aquella cultura humanística y de aquel encanto que servían tan a maravilla el excepcional talento del restaurador de la teología española. Trocados los puestos, mientras Vitoria vencía a un opositor de tanto cuidado como el maestro Margallo, Astudillo terminaba sus días en la tranquilidad de San Gregorio formando grandes teólogos y publicando sus obras, tareas en que hubo de sorprenderle la muerte el 26 de enero de 1536. Pudo, pues, Sanctis, aprovecharse, durante tres años largos, de las enseñanzas de varón tan insigne, para el cual la posteridad ha sido injusta.

Sucedió en la regencia al maestro Astudillo uno de los hombres de más alto mérito, aunque no sin sombras, del siglo XVI español, Fr. Bartolomé Carranza de Miranda, famoso como teólogo, como restaurador del catolicismo en Inglaterra, como arzobispo de Toledo y, sobre todo, como hombre desgraciado, presa de sus enemigos y, en parte también, víctima de su carácter, no todo lo prudente que las circunstancias en que se vió hubiesen requerido. Colegial desde 1525, en que juró los estatutos el 19 de agosto, en 1535 era lector de artes, y concluído el ciclo de las mismas, no obstante su juventud—tenía apenas treinta y un años—se le instituía lector de teología, en cuya enseñanza, cumulada desde 1536 con la regencia, pasó los mejores años de su vida, ganando fama universal. Y al futuro primado de las Españas túvole Sanctis por lector de artes apenas llegado a San Gregorio en 1532, de teología luego y, por

(17) Cfr. GETINO, FR. LUIS G. ALONSO, *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina e influencia*, Madrid 1930, 51 ss. En él se encuentran bien resumidas las noticias que acerca del regente Astudillo dan los documentos coetáneos y los historiadores que de su persona se ocupan, que nos invitan a hacer un estudio monográfico sobre el regente de San Gregorio, que, sucesor de Vitoria, formó discípulos no menos eminentes que los de aquél.

fin, de regente hasta su regreso a Jerez. Y dada la índole de la enseñanza de Carranza, su espiritualismo y su poder de insinuación y captación de los espíritus, que le dieron aquella enorme influencia entre sus discípulos, tuvo que dejar huella muy honda, así en la formación intelectual como en la del hombre interior de un religioso joven e inteligente como era el colegial jerezano (18).

Colega primeramente y después profesor secundario de Sanctis, fué otro teólogo eminentísimo, cuya huella en la historia de la teología será indeleble, el cultivado autor del áureo tratado *De locis theologicis*, Fr. Melchor Cano, que habiendo jurado los estatutos el 3 de octubre de 1531 permaneció en la casa bastante más allá de la época en que regresó a Jerez el primero. Teólogo completo con toda la savia de la tradición dominicana y todo el espléndido atavío de la cultura renacentista realzados por un sentido crítico extraordinario, la brillantez de su enseñanza y la genialidad de su obra cumbre, realización de uno de los pensamientos del maestro Vitoria, del cual sería sucesor en la cátedra de prima salmaticense, seguramente influyeron en su compañero y discípulo, más cercano en el desarrollo de su movida existencia del intelectualismo de Cano que del misticismo del maestro Miranda, que dividieron las opiniones de los estudiantes de San Gregorio como partieron las de toda la Provincia de España después (19).

---

(18) Sobre el arzobispo Carranza en San Gregorio es interesante lo que cuenta Arriaga en su *Historia*, I, 343-414; pero lo son mucho más las noticias y observaciones que pueden verse en el interesantísimo y documentado trabajo del P. Fr. Vicente Beltrán de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo* XVI, Salamanca 1941, 110 ss. La encontrada actitud de Carranza y Cano queda reducida a sus justos límites y limpia de las desfiguraciones que la habían hecho sufrir los efectismos de ciertos historiadores, que quedaron en la superficie de los hechos sin pasar más adentro.

(19) Suponer, como se ha hecho desconociendo la psicología y la historia de Melchor Cano, que se trataba de un hombre desafecto a la vida espiritual, es una de tantas inexactitudes como se han hecho correr sobre el insigne autor de los lugares teológicos y suponer a sus discípulos, por el hecho de serlo, unos intelectualistas a rajatabla no se ajusta más a la verdad que lo anterior, pues muchos de ellos figuran como directores de almas de intensa vida interior y hombres de muy sólidas virtudes religiosas, sin que por ello tomen las peligrosas direcciones que llevaron a trances muy amargos a varios de los más fieles amigos de Carranza. Conviene no perder esto de vista para enjuiciar así al maestro Sanctis como a sus inmediatos sucesores en la colegiatura de Jerez, Fr. Tomás de Argumedo y Fr. Agustín Salucio.

Y no fueron solamente excepcionales los maestros, sino que no les iban en zaga los condiscípulos; pues, escogiendo entre los numerosos que convivieron unos más y otros menos—el desfile por San Gregorio con la conclusiones de las colegiaturas comenzadas en años diferentes era muy grande—no más que media docena, son éstos de talla tal que su sola enumeración nos sobrecoge y deja comprender qué efectos tenía que producir en los dos sectores intelectual y moral la convivencia con aquellos colosos, en muchos de los cuales no se sabe quién es más admirable, si el hombre docto o el religioso virtuoso. Los escogemos de características diferentes, pues así se comprenderán mejor cosas que resultan extrañas al estudiar el desarrollo del apostolado dominicano en América a quienes no han penetrado en la historia interna de aquella Orden religiosa. Serán Fr. Luis de Granada, Fr. Pedro de Sotomayor, Fray Francisco de la Cerda y Fr. Domingo de Guzmán, todos cuatro provenientes de la misma Provincia dominicana de Andalucía, madre del colegial Sanctis; y Fr. Jordán Bustillos y Fr. Tomás de Xuara, de la de España. Hombres eminentes todos, a pesar de que uno de ellos gozó de una mal querencia conocida del emperador Carlos V, que le negó las más rudimentarias luces de la inteligencia en momentos amargos de la vida de aquél.

De la presencia del maestro Granada en San Gregorio y su contacto con Sanctis, contacto que se prolongará largamente en la vida posterior de ambos, no cabe duda alguna, máxime si se recuerda que el Cicerón cristiano juró los estatutos vallisoletanos el 11 de junio de 1529, y su sucesor no tomó posesión de la prebenda hasta el 19 de noviembre de 1534, dos años después de haber adornado el granatense la edición de las *Quaestiones* del regente Astudillo con una elegante presentación en latín clásico y un carmen en la misma lengua que recuerda las Geórgicas de Virgilio, tan afines al gusto del gran escritor español en su *Introducción al símbolo de la fe*. El contacto fué efímero—poco más de un año—, pero Fr. Luis de Granada tenía ya una personalidad poderosa de esas cuyo recuerdo no se borra (20).

---

(20) Las memorias de Fr. Luis de Granada en San Gregorio han sido recogidas por el P. Arriaga en su *Historia*, II, 27 Le añade y rectifica el P. Huerga en su ya citado trabajo (*Fr. Luis de Granada en Escalaceli*, 456, ss.).

De Fr. Pedro de Sotomayor, insigne entre los teólogos insignes del áureo siglo XVI, como lo demostró la admiración y el respeto que le tuvieron los hombres más eminentes de su tiempo, hijo del convento de San Pablo el Real de Córdoba y profesor, primero de artes y luego de teología, en San Gregorio, cuya regencia obtuvo sucediendo a Melchor Cano, y después de prima en la universidad salmanticense, fué compañero durante casi todos los ocho años de la colegiatura, pues el cordobés juró los estatutos el 1 de octubre de 1533, esto es, apenas pasado un año de la entrada de Sanctis, debiendo coincidir en casi todo el ciclo de sus estudios, tanto de artes como de teología (21). Con Fr. Francisco de la Cerda, futuro Provincial de Andalucía y obispo de Canarias, que habría de ser su superior inmediato e intervenir con él en asunto importantísimo para la Provincia bética, cual fué la participación de ésta en la futura universidad de Osuna, coincidió poco, pues abandonó el colegio por falta de salud, pasando después a completar su formación a la universidad de París, dejando su prebenda vaca para que la ocupase el ilustre Fr. Pedro de Sotomayor (22). Cosa parecida le ocurrió con Fr. Domingo de Guzmán, hijo del Duque de Medina Sidonia, cuya amistad no solamente le abriría las puertas del alcázar de Niebla y del palacio de Sanlúcar, donde desarrollaría, andando el tiempo, una labor doblemente provechosa, así para la buena administración de los estados de los Guzmanes como para los monasterios dominicanos de Sanlúcar, sino que le proporcionaría ocasión de salir a la defensa del amigo, pues apenas coincidieron

---

(21) Sobre Fr. Pedro de Sotomayor, sucesor de Soto en la cátedra de prima de Salamanca, no tenemos monografía especial, pero para su estancia en el colegio, coetánea de la de Fr. Dionisio de Sanctis, es suficiente lo que trae Arriaga en su mencionada *Historia*, II, 29 ss. Los historiadores del convento de San Esteban hablan largo acerca de su actuación, y es de esperar que el Padre Beltrán, que nos ha dado ya varias monografías sobre mestros salmantinos —Mancio, Peña, Matías de Paz...—, se ocupe algún día de este insigne cordobés cuyas lecturas inéditas ha registrado.

(22) Sobre Fr. Francisco de la Cerda, cfr. ARRIAGA, *Historia*, II, 25. Más noticias, sacadas en su mayor parte de Lorea, en QUIRÓS, *Biografías*, 239. Su presencia en Trento es muy dudosa, pues no hubo tiempo material para ella dado el corto espacio de tiempo que medió entre su promoción al episcopado y su muerte. El P. Venancio Carro, en su documentado estudio *Los dominicos y el Concilio de Trento*, Salamanca 1948, le omite entre los prelados dominicos que asistieron a dicha asamblea.

un año (23). Y aunque le ocurrió cosa parecida con Fr. Tomás de Xuara, el célebre predicador que después de recorrer las Castillas edificándolas con sus virtudes y admirándolas con su facundia, hubo de aceptar mal de su grado el oficio de predicador de Carlos V, buen juez en la materia, compénsase esta brevedad con la dilatada convivencia que hubo de tener con aquel inocente y santo misionero de Indias—San Gregorio fué muy fecundo en vocaciones de este género, pues en sus claustros la piedad florecía con no menos vigor que la ciencia—, Fr. Jordán de Bustillos, ejemplo de celo apostólico en ultramar y de observancia regular en su retorno a la península ibérica (24). Y como éstos hubo tantos otros religiosos escogidos que la simple convivencia con ellos constituía un estímulo para un carácter como el del colegial jerezano.

No fueron los ocho años que Fr. Dionisio de Sanctis permaneció en San Gregorio años fecundos en sucesos ruidosos de esos que permanecen imborrables durante siglos, como lo fueron aquellos en que su predecesor en la colegiatura estudiaba, con el bautizo de Felipe II en la vecina iglesia conventual de San Pablo, y años andando lo serían los que aquí vivió Salucio con la disputa entre Sepúlveda y el obispo las Casas; pero fueron, sin embargo de esto, unos años muy movidos por verificarse durante ellos dos fenómenos históricos de la mayos transcendencia: la reforma de la teología, no sin luchas y dificultades, pues todo lo que sea abandonar la rutina encontrará siempre adversarios, y la armonización de las dos tendencias, intelectualista la una y espiritualista la otra, que, resultado del mismo extraordinario florecimiento, así intelectual como religioso de las Provincias españolas, se señalan con energía precisamente en San Gregorio de Valladolid, personificándose en los dos teólogos de más prestigio con que contaba el colegio, Fray Bartolomé de Carranza, patrocinador de la mística, y Fr. Melchor

---

(23) De Fr. Domingo de Guzmán, maestro en teología y muy afecto a la Orden, no es ésta ocasión de hablar, limitándonos a indicar que fué coetáneo del P. Sanctis, con quien hubo de encontrarse en Jerez y en Sanlúcar después, al tiempo de la colegiatura de uno y otro en San Gregorio. (Cfr. ARRIAGA, *Historia*, II, 22.)

(24) Sobre Fr. Tomás de Xuara, cfr. ARRIAGA, *Historia*, II, 23; y sobre Fr. Jordán de Bustillos el mismo (ibid., 86).

Cano—hombre, por otro lado, de vida interior intensa—, que se puso al frente de los intelectualistas (25). El afán de generalizar y simplificar, esquematizándolo, a lo que tiene enorme complejidad y muy variados matices, ha creado una verdadera leyenda en torno a esta cuestión, que reaparecerá siempre que se den las circunstancias que entonces se dieron, y en realidad fué providencial y fecunda, pues de no haberse contrabalanceado y corregido mutuamente, sólo Dios sabe a dónde hubiesen podido llevar los excesos de un intelectualismo seco y desprovisto de todo sentimiento y los desvarios de una espiritualidad no frenada por la inteligencia. Y Fr. Dionisio de Sanctis, como todos los que por San Gregorio pasaron durante estos años demostraron en la práctica cuán fecunda resultó esa dualidad de tendencias, merced a la cual se pudieron realizar tan grandes empresas, lo mismo en lo religioso que en lo intelectual, sin ladearse a la derecha ni a la izquierda. El futuro director de la Condesa de Niebla y del Monasterio de la Madre de Dios, de Sanlúcar, debió no pocos de sus éxitos como director de almas a los estímulos de Carranza y a las advertencias de Melchor Cano.

Y al mismo tiempo en San Gregorio se vive otro problema, el que plantean las recientes descubiertas tierras de ultramar, tanto desde un punto de vista teórico como el práctico de soluciones urgentes que hay que tomar ante las quejas y acusaciones de misioneros que, hijos algunos del colegio y confiados en su prestigio otros, se dirigen a sus regentes pidiéndoles dirección y consejo. No es posible entrar en detalles, sino tan solamente señalar el hecho, recordando que tanto el maestro Matías de Paz, de grata memoria, primero que de modo metódico y científico trató el problema de la legitimidad de nuestra intervención en las Indias, como el insigne Fr. Francisco de Vitoria, cuyas relecciones, así como la de otros maestros dominicanos, provocaron tantas discusiones y protestas, fueron maestros en las aulas vallisoletanas de las que procedían el arzobispo de los Reyes Loaisa, el obispo del Cuzco Valverde y otros misioneros y profesores, cuya influencia, así en la formación del derecho indiano como en las decisiones adoptadas en momentos críticos, son bien conocidas mereciendo a aquéllos elogios y ad-

(25) Recuérdese lo dicho en la nota 17, a la cual remitimos para no repetir lo mismo.

miraciones por una parte y censuras acerbas por otra, que a la distancia de cuatro siglos aun cuentan con enemigos personales los que se opusieron a los grandes abusos de conquistadores y encomenderos (26). Quien habría de dirigir los destinos de una Provincia orientada hacia la evangelización de Africa—ésta fracasó por las circunstancias desfavorables—y de las Indias y en los últimos días de su vida los de una diócesis, donde los problemas de la servidumbre disfrazada y los abusos de encomenderos y negociantes eran muy grandes, debió dar a Dios más de una vez rendidas gracias por haberle llevado al caldeado ambiente del colegio pinciano, donde tan intensamente se vivían estas cuestiones.

## III

*La carrera magistral de Fr. Dionisio de Sanctis.—Dificultades para su estudio.—Intento de cronología.—Los grados coronación de la misma.*

Fué costumbre, que raras veces presenta excepciones y éstas muy justificadas, entre los religiosos dominicos consagrar la primera parte de la vida de aquéllos que, por bien dotados, habían recibido una formación científica más esmerada que la común en los estudios generales, colegios mayores o universidades, a la enseñanza que, coronada por los grados académicos, sobre prestigiar a los individuos los entretenía y maduraba haciéndolos aptos para tratar los problemas del gobierno de la Orden a que el magisterio les daba entrada, pues eran vocales natos de los Capítulos y Congregaciones de sus Provincios. Y con este procedimiento se conseguían dos cosas: una, acabar la formación de los individuos, haciéndoles asi-

(26) Cfr. la documentadísima obra del P. Fr. Venancio Carro, O. P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid 1944. Las consultas de Las Casas a los teólogos de San Gregorio, desde mucho antes de su residencia en el colegio, son conocidas y lo mismo las de Fr. Bartolomé de Carranza, en el tiempo de su regencia, al maestro Vitoria sobre cuestiones del Perú, siendo San Gregorio por entonces uno de los centros intelectuales donde se estudiaban más a fondo las graves cuestiones morales que ponían sobre el tapete, tanto la penetración española en Indias—hecho básico discutido—como la forma con que se estaban haciendo y los abusos de encomenderos y conquistadores, que no faltaba quien les cohonestase.

milar y vivir más hondamente las materias estudiadas al recorrerlas en el doble ciclo de la enseñanza filosófico-teológica, formando verdaderos y sólidos teólogos en posesión de todas las claves y principios básicos de la ciencia divina; y otra, ocuparlos durante aquellos años, en los cuales la petulancia juvenil es tanto más peligrosa cuanto mayores son las cualidades del individuo, dándoles aquella gravedad y aquel peso que sólo con la experiencia se adquiere. Y tanto por convicción como por seguir una costumbre ya secular, los prelados dominicos cuidaron siempre de tener estudios suficientes no solamente para los alumnos que a sus aulas concurrían, sino para poder colocar en sus cátedras a aquellos lectores jóvenes que, concluídos sus estudios básicos, iban ahora a perfeccionarlos con la enseñanza. Y la historia de casi todos los grandes hombres que los Predicadores produjeron comienza siempre por un período de enseñanza, a veces truncado por una vocación misionera o necesidades administrativas urgentes, pero en la mayoría de los casos coronado por la presentación al magisterio, previa la aprobación para los grados.

Una de estas excepciones fué Fr. Dionisio de Sanctis, cuya carrera magistral, si no por completo truncada, veremos que no se desarrolla de modo normal y conforme a lo acostumbrado, bien que al cabo reciba las codiciadas insignias magistrales; las circunstancias no fueron favorables para ello y las condiciones excepcionales que para el gobierno demostrara influyeron no poco en esa anomalía que va a dificultar un tanto nuestra labor.

Nos encontramos con no pequeñas dificultades para poder restablecer, siquiera en sus líneas fundamentales, la carrera magistral de Fr. Dionisio de Sanctis; pues su elevación a prelacías, en épocas en que no se simultanean el gobierno y la enseñanza, salvo en casos excepcionales—el profesorado en universidades uno de ellos—, a poco de su regreso de San Gregorio y la sucesión de éstas sin casi intervalos entre ellas, durante los cuales se haya podido ejercer la función docente, dejan un tanto confuso al encontrar en las actas de los Capítulos Generales de la Orden dominicana, así su presentación para los grados como la aprobación de éstos después de su colación, argumento concluyente de haber llenado el agraciado las condiciones legales para su consecución. Y se llega a dudar de si

esto será así por completo y sospechar si habrá intervenido, como en el caso coetáneo de Fr. Luis de Granada, una dispensa pontificia, rara vez más justificada, que considere suficientemente compensados unos años de enseñanza con otros servicios que, acreditando la capacidad del sujeto, merezcan la entrega del anillo simbólico y la imposición de la birreta magistral (27).

Sin embargo, creemos se deba desechar semejante sospecha por dos razones: una, que si interviniese mandato o dispensa papal, lo dirían las actas, como lo hacen en otros casos parecidos; y otra, que acaso esté el secreto de las anomalías, que a primera vista nos parece descubrir, en cierta disposición de las constituciones del colegio de San Gregorio, puesta en práctica con mucha frecuencia, en virtud de la cual los colegiales antiguos, bien probados y de conocida suficiencia, podían ser tomados como profesores, bien de artes o de algunas de las disciplinas complementarias. Y Sanctis era al finalizar su colegiatura hombre de alguna edad y con largos años de preparación intelectual, primero en su convento patrio y después en San Gregorio (28).

Intentaremos un esquema cronológico de la carrera docente del futuro maestro Sanctis a partir de su entrada en San Gregorio, pues creemos que será el único modo de hacer alguna luz en la materia y ordenar los datos incompletísimos que se han podido reunir, facilitando así el relleno de sus vacíos cuando vayan alumbrándose otros a medida que se pueda estudiar en archivos hoy si no accesibles al menos poco fáciles; para ello tendremos que combinar los datos seguros, emanados del documento oficial o con otros que,

---

(27) Aunque son raros, no faltan ejemplos de promociones al magisterio o a la presentatura por autoridad apostólica a sujetos eminentes por su ciencia, como el caso de Fr. Luis de Granada, o por su nacimiento, como ocurrió, por los mismos años en que Fr. Dionisio de Sanctis enseñaba, con su compañero de aula en San Gregorio, el Provincial de Andalucía Fr. Francisco de la Cerda; pero, repetimos, son tan escasos ahora y apoyados en motivos tan fuertes, que no se pueden suponer sin pruebas concretas (HUERGA, *Fr. Luis de Granada en Escalaceli*, 438: QUIRÓS, *Biografías*, 245). Utiliza el registro del Reverendísimo Romeo, IV, fol. 172, para el maestro la Cerda.

(28) En la *Historia* del P. Arriaga es fácil espigar muchos de estos nombramientos de colegiales para lectores de artes y de algunas de las materias secundarias, que sólo ocasionalmente se leían en dicho colegio. En los estatutos 13 y 15, que regían en el colegio en la primera mitad del quinientos, sin haber sufrido modificaciones impuestas por las circunstancias, se preveen uno y otro caso.

procediendo de historiadores, que aunque bien informados y bastante seguros, flaquean algunas veces de memoria y cuyas noticias, por consiguiente, nunca hay que tomarlas más que como probables. La carrera magistral de Fr. Dionisio de Sanctis se habría desarrollado del siguiente modo, que luego razonaremos.

*1532*. Ingresa en San Gregorio, donde desarrolla una gran actividad intelectual, dedicándose tan de lleno al estudio que, cuando el maestro Arriaga compilaba su *Historia*, aun se recordaban sus desvelos, de los que quedaron huellas en la librería (29).

*1539*. En que abandona el colegio, regresando a su convento nativo de Jerez durante el verano, siéndole encomendada la lectura de las artes en el estudio conventual para el curso inmediato que comenzaba en Santa Cruz de Septiembre (30).

*1541*. Interrumpe la lectura por haber sido elegido prior del convento de Santo Domingo el Real de Murcia.

*154?*. Terminado el primer ciclo de gobierno vuelve a Jerez, donde lee las artes y comienza la lectura de la teología.

*1551*. El Capítulo General celebrado en Salamanca en 1551, en el cual se borra al convento de predicadores de Jerez del número de los estudios generales de la Orden sobre licencia para la presentatura.

*1558*. Promovido al magisterio por el General de la Orden, se aprueba su promoción en el Capítulo General romano de 1558.

Esta es la fecha de la recepción del lauro merecido por la labor docente, pero en manera alguna hay que considerarla como la de la terminación de la enseñanza de Fr. Dionisio de Sanctis, pues desde 1554 había reanudado la serie de sus prelacías que terminará con su elección para Provincial de la dominicana de la Bética.

La imprecisión cronológica del esquema anterior es patente y sus lagunas saltan a la vista igualmente, pero hemos sido lo suficientemente desafortunados en nuestras investigaciones para reunir elencos de la comunidad de Predicadores de Jerez en el decenio

---

(29) ARRIAGA, *Historia*, II, 86-87 Ignoramos quien fuese el colegial antiguo que, según lo preceptuado en los estatutos gregorianos, se diera a Sanctis para que lo instruyese en las costumbres del colegio así litúrgicas como académicas.

(30) Esta fecha la omiten los historiadores, pero se desprende de la de la entrada en San Gregorio de su sucesor, que es conocida por el juramento de éste, el eminente religioso Fr. Tomás de Argumedo, de grata memoria.

1541-50, faltándonos precisamente aquellos años en los cuales la presencia de Fr. Dionisio de Sanctis permitiría la fijación cronológica de las noticias del historiador Arriaga acerca de la lectura teológica y la regencia de aquél en el convento donde profesara (31). Y aún hay más: que de las noticias reunidas surgen nuevas dificultades y mayores sospechas de que se haya cumplido aquí aquello de *aliquando bonus dormitat Homerus* y el historiador burgalés se haya descuidado al recoger las noticias que desde Jerez le enviaban (32).

Arriaga, que es quien hasta ahora nos ha dejado una noticia algo más dilatada de la vida de Fr. Dionisio de Sanctis, escribe terminantemente, al ocuparse de su actividad intelectual: «*Leyó artes y teología en Jerez, regentó sus estudios y recibió de aquella provincia los merecidos grados de Presentado y Maestro*» (33). Su testimonio tiene un especial valor, pues no es en los hijos de Jerez otra cosa que un eco de lo que de aquella casa le enviaron sacado del archivo; pero la imprecisión cronológica del mismo más oscurece la cuestión discutida que la aclara. Tenemos, pues, que dejarlo a un lado y buscar luces por otro.

La legislación escolar dominicana exigía, en la primera mitad del 500, para poder aspirar a los grados, las condiciones siguientes, que quizá nos den alguna orientación: 1.ª) Haber estudiado al menos durante tres años en un estudio general, interviniendo en las

---

(31) Perdida la documentación fundamental, así del convento de Santo Domingo de Jerez como de la Provincia de Andalucía, hay que irse valiendo de fuentes indirectas que no siempre se hallan ni son lo explícitas que fuera necesario para suplir aquellos vicios, dejando en la indecisión la mayor parte de las cuestiones que se tocan.

(32) Suprimió el estudio general de Jerez en 1551, por el decreto capitular de 1551, el Rmo. Romeo declarando inválidas, en cuanto a la consecución de los grados, las lecturas hechas en conventos no incluídos en el censo promulgado en las actas del referido Capítulo; por consiguiente, si Sanctis tuvo la regencia de su casa nativa como uno de tantos estudios provinciales con carácter privado, ¿cómo pudo graduarse de maestro en 1558? ¿Sería regente en otro convento y Arriaga se habrá confundido como se confundió al hablar de los prioratos que ocupara? La falta de las actas de los Capítulos Provinciales nos impide resolver este pequeño problema.

(33) ARRIAGA, *Historia*, II, 86. Las afirmaciones, como se ve, son terminantes, tanto como imprecisas cronológicamente, haciendo desear la aparición de datos nuevos y concretos que ilustren la historia del centro docente más importante con que la ciudad de Jerez contó en su larga historia.

disputas académicas y manifestándose como competente en ellas. 2.ª) Haber sido expuesto para la lectura de las Sentencias en un establecimiento de aquella clase y leído por lo menos durante dos años. 3.ª) Haber sido regente de un estudio general durante cuatro años, asignado a él *pro forma et gradu* (34). Las reunió en 1558 Fr. Dionisio de Sanctis puesto que se aprobó entonces su magisterio; veamos de qué manera se las puede armonizar con las fechas conocidas de su enseñanza y prioratos, cosa a primera vista nada fácil.

No hay dificultades mayores para la regencia, pues los cuatro años de ésta caben en el cuadrienio 1551 a 55, en que no parece haber tenido prelacias, bien que Jerez ha dejado de se estudio general aprobado para convertirse en uno de esos estudios conventuales cuya situación jurídica inferior no cesan de recalcar las actas de los Capítulos Generales. Y es precisamente en 1551 cuando un maestro general tan rígido como Francisco Romeo ha hecho el censo de los estudios generales de la Orden con carácter exclusivo (35).

---

(34) Cfr. lo dispuesto en el Capítulo General de Nimega del año 1459 que, en el fondo, era lo vigente: «nullus ad quamcumque lecturam seu eciam magisterium studentium pro forma et gradu magisterii assignetur... nisi qui per quatuor annos aut saltem per tres nisi ingenii acucioris extiterit, in logicalibus et naturalibus studuerit et profecerit competenter et per spatium trium annorum in aliquo generali extra suam provinciam aut saltem in propria si ad aliam conmode mitti et traheret nequierit dunmodo in aliquo conventus in quo generale sit studium sit assignatus et in lectionum audiencia et disputaticnum seu circulorum frecuentia exercitatus. Deinde vero fratres hujusmodi in propriis provinciis seu alienis poterunt in lectores vel cursores saltem ad biennium in aliquo conventu assignari a caeteris proficiendum... Et sic hujusmodi fratres si in provincialibus capitulis reperiantur ydonei poterunt exponi et habilitari, ut (prout) in generali capitulo provisum fuerit et ipsorum sufficientia seu ydoneitas exegerit promoveantur... Declarantes etiam sicut alias in capitulis generalibus declaratum est, quod nullus frater ad gradus biblicatum ac baccalaureatus promotus gradum seu locum gradus hujusmodi detinere debeat donec fuerit in aliqua universitate apud quam lecturus mittitur incorporatus... et quod nullus ad gradus magisterii admittatur nisi per quatuor annos ad minus fuerit in cursu pro gradu et forma magisterii.» (*Acta capitulorum generalium O. P. Mon. Hist.ª O. P.*, VIII, Roma 1900, 271.

(35) La multiplicación excesiva de los estudios provinciales, con los inconvenientes de la excesiva dispersión del elemento escolar y en parte de la menor selección de los profesores, fueron la causa de la enérgica determinación de los capitulares salmantinos, muy de acuerdo en su decisión de dismi uir los estudios generales de la Orden con el criterio del Reverendísimo Romeo, restrictivo en esto como en otras muchas cosas (*Acta Cap. gralium. O. P*, IV, 324). Lo referente a la Provincia de Andalucía se contiene en esta línea suficiente para arruinar las esperanzas de varios de los conventos principales de aquélla—Osuna,

Pero la lectura de las sentencias, previa a su bachilleración, que ya se sabe tiene lugar en 1551, no hay forma de colocarla en Jerez, pues en los elencos de comunidad de los años 48, 49 y la primera mitad del 50 no figura Sanctis en ninguno de ellos y los sentenciarios, lo mismo que los maestros de estudiantes, tenían muy restringidas las salidas del convento, salvo en las épocas en las cuales no había lección. ¿Sería profesor y regente en otro estudio que no el de Jerez, pues aunque algo anormal parece haber existido en su promoción al magisterio no se deben suponer dispensas tan recientes sin datos positivos?

Esta hipótesis, sin embargo, no es aceptable, pues reducidos los estudios generales de la Provincia de Andalucía a los sitos en los dos conventos de San Pablo, hispalense y cordobés, según el censo oficial de 1551, conocemos el personal de los mismos en los años que siguen hasta el del magisterio de Fr. Dionisio de Sanctis (36).

Por consiguiente, y dejando de lado unas disquisiciones que por falta de datos positivos amenazan prolongarse indefinidamente sin llegar a conclusiones seguras, lo que sí cabe decir es: 1.º) Que en 1551 había concluído Sanctis su curso, puesto que se le licencia para la presentatura, y que debió llenar los años de regencia antes de 1558, puesto que para entonces había sido promovido al magisterio por el General Vicente Giustiniani; y 2.º) Esta promoción generalicia, ratificada por los capitulares, hace referencia a los años de lectura y regencia habidos en conventos como Granada, Jerez, Osuna y Jaén, que los dominicos andaluces consideraron como es-

---

Jerez, Granada y Jaén—, que perdían el carácter de universidades de la Orden: «*In provincia Betica conventum Cordubensem et Hispalensem*». En cuanto a la insistencia con que en los Capítulos Generales se insiste en que la lectura de los presentados para los grados haya tenido lugar en casa *ubi viget in veritate studium theologiae*, cuya regencia deberían haber desempeñado, basta estar un poco familiarizado con las actas de los Capítulos Generales dominicanos para que no haya que insistir sobre ello. Daremos, sin embargo, algunas referencias de pasajes en los cuales aparezca aquélla: Génova 1513, pág 104; Roma 1518, pág. 165; Salamanca 1551, pág. 316; entre otros que sería prolijo seguir enumerando (*Acta cap. gral. O. P.*, IV, en: *Mon. O. P. Histórica*, IX, Roma 1901).

(36) Puede verse en las provisiones de personal para los estudios de la Orden que tenían el carácter de tales en las actas de los Capítulos Generales de Salamanca y otros documentos, pues en el de 1553 se cometió la provisión de personal docente para Córdoba y Sevilla al Provincial con su capítulo. Continuaron hasta el final del curso 1553 a 54 los indicados en las actas de 1551, y al curso siguiente Sanctis estaba gobernando el convento granadino.

tudios generales antes de 1551, y acabaron siendo considerados como tales por la Orden, unas veces con aprobación explícita y otras nombrando el personal docente de los mismos y aceptando como válidas las lecturas en ellos hechas (37).

El texto capitular es concluyente; cierra todas las discusiones, tanto acerca de la certeza de la promoción magistral como de la fecha de la misma, y vamos a copiarlo para terminar con él esta parte de nuestro estudio: «*Ittem approbamus magisterium omnium qui in hoc capitulum per reverendissimum magistrum Ordinis promoti sunt, videlicet... Fr. Dionysii de Sanctis provinciae Bethicae...*» (38).

Quedaba abierto el campo a las prelacias, para cuyo desempeño se manifestaba el recién graduado con aptitudes nada comunes y un espléndidó monumento arquitectónico, la reorganización de un monasterio femenino y su estabilización económica y ayudas considerables para la buena marcha de la Provincia, aguardaban al ya maestro Sanctis, convertido en consejero de la Condesa viuda de Niebla, doña Leonor Manrique de Sotomayor, que, por la menor edad de su hijo el Duque de Medina Sidonia, gobernaba los extensos e importantes estados de los descendientes de don Alonso Pérez de Guzmán el Bueno. Y, a Dios gracias, podremos ahora caminar sobre terreno seguro sin necesidad de acudir a cada momento a suposiciones y conjeturas, tan enfadosas como expuestas a rectificación.

---

(37) El Capítulo General de 1564, que reconoció como estudio general de la Orden al situado en Santa Catalina de Jaén, que acababa de ser instituído universidad real y pontificia asignándole personal, hizo lo propio con Santo Domingo de Jerez, para el cual señala tanto el regente Fr. Antonio León como el maestro de estudiantes Fr. Lorenzo de la Flor. Y admitiéronse en adelante como válidas en orden a la consecución del magisterio las lecturas allí hechas por hombres de la altura de Salucio y Argumedo, entre los más cercanos a este tiempo y los más destacados de aquella casa.

(38) Cfr. *Acta capitulorum generalium O. P.*, Capítulo de Roma de 1558, vol. V de la serie, pág. 21. En el Capítulo General romano de 1561 vuelve a ser aprobado el magisterio de Fr. Dionisio de Sanctis. «In provincia Bethicae magisterium Fr. Gregorii de Cruce, Fr. Lucae de Caycedo, Fr Grabielis de Sanctio et Fr. Dionisii de Sanctis.» (*Acta cap.*, vol. cit., pág. 39) Para completar esta serie de textos daremos el de la licenciatura, que omitimos en el lugar indicado: Licenciamus... in prov.ª Bethica... ad praesentaturam seu baccaleaureatum fr. Dyonisium de Sanctis...» (*Acta cap. gral.*, vol. IV, en *Mon. Historica O. P.*, IX, 330.)

## IV

*Prelacias de Fr. Dionisio de Sanctis.—Serie de las mismas y su probable cronología.—Priorato en Sanlúcar de Barrameda y su importancia.—El provincialato de Andalucía.—Otras noticias interesantes.*

Fué, como ya se ha dicho, Fr. Dionisio de Sanctis hombre a quien dotó Dios de singulares cualidades para el mando, y éstas, hechas del dominio público, le atrajeron unas veces la atención de sus superiores que, confiando en aquéllas, le comisionaron en asuntos tan difíciles como delicados, y otras, la de sus hermanos de hábito, que le escogieron una y otra vez para que los gobernase, otorgándole sus sufragios, según lo acostumbrado en religión de tipo tan canonical como la de Sto. Domingo. Puede decirse que más de la mitad de su no corta vida la pasó gobernando, unas veces monasterios, otras una vasta diócesis americana, y aun oculto tras la cortina, durante varios años los estados de la casa de Niebla, siendo el mentor de aquélla a quien de derecho correspondía; y como si esto fuera poco, la doble confianza de la Santa Sede y de Felipe II le obligaría a tomar parte en tan espinoso negocio como el de la reforma de Mercedarios, Trinitarios y Carmelitas, tras de la visita a los mismos, ya que no haciéndolo por sí mismo, a lo menos designando religiosos hábiles y prudentes de su misma Provincia que lo hiciesen. Y a esto se agregaban problemas de *intra claustra,* como el establecimiento del estatuto de limpieza, la alevosa muerte dada al venerable Provincial Fr. Bernardino de Vique en un despoblado, inquietudes en el seno de comunidades importantes, dificultades en el logro de fundaciones nuevas y todos esos problemas que necesariamente surgen en el gobierno de una Provincia tan extensa y bien poblada como la dominicana de la Bética, y, además, con proyección constante hacia las regiones de ultramar, a cuyas jóvenes Provincias había que auxiliar con frecuencia, bien reforzando sus misioneros o bien proveyéndolas de visitadores y prelados. De todo ello salió airoso y su memoria ha pasado a la posteridad como la de uno de esos hombres excepcionales a quienes acompaña siempre el éxito—a distancia las sombras se

esfuman y sólo se perciben las superficies brillantes—, figurando con honor en una serie en la cual aparecen nombres insignes de varones elevados por sus méritos a los más altos puestos de la administración eclesiástica. Vamos a tratar de dar una idea de la actividad del maestro Sanctis como gobernante; y podemos adelantar que, después de conocida, no se lamentará seguramente que haya dejado a un lado las tareas intelectuales quien estaba bien preparado para las del gobierno.

La serie de las prelacias desempañadas por Fr. Dionisio de Sanctis nos ha sido conservada por sus biógrafos y los historiadores de su casa nativa, no siempre conformes en lo que afirman, y a los cuales es necesario concordar. Omiten, además, toda mención cronológica, salvo el más reciente, y agregan algún priorato que es difícil de situar, cuando no imposible de admitir. Monópoli, Arriaga, Lorea, Cantero y Quirós—escritores conocidos unos e inéditos otros—, que de su vida se ocuparon, nos dan entre todos ellos las siguientes prelacias que pondremos por orden alfabético, ya que las barajan sin tener en cuenta para nada su sucesión cronológica.

Aracena (San Sebastián), Jerez de la Frontera (Sto. Domingo), Palma del Río (Sto. Domingo), Sanlúcar de Barrameda (Sto. Domingo), Granada (Sta. Cruz la Real), Murcia (Sto. Domingo el Real), Osuna (Sto. Domingo) (39).

Como el priorato de Sanlúcar fué triple, al parecer, esta lista abarca un número de años que, sumados a los cuatro largos de un provincialato prorrogado, presenta dificultades para que se le admita sin reservas.

En nuestro modesto sentir, la serie auténtica de las prelacias del maestro Sanctis, hasta su elevación al episcopado, debe omitir las de los dos conventos de Jerez y Aracena, que en la documentación conocida no solamente no aparecen, sino que la primera está

---

(39) Combinamos lo que traen en sus obras los escritores arriba citados al ocuparse más o menos detenidamente de Fr. Dionisio de Sanctis. Y aun somos un tanto restringidos en las atribuciones, pues en algún documento, incluso de tipo oficial, se atribuye al futuro obispo de Cartagena un segundo priorato en Santa Cruz la Real de Granada, de cuya prelacía habría pasado inmediatamente al episcopado.

en contradicción con aquélla, y ordenársela del siguiente modo, apoyado en datos que parecen seguros y bastante completos:

1) *Priorato de Sto. Domingo el Real, de Murcia.*—De 1540 a 43. Constaba así en la lista que encabezaba el protocolo conventual y que el obispo de Monopoli, a quien se remitió copia de la misma, inserta en su dilatada *Historia de Sto. Domingo y de su Orden,* y en cuanto a la fecha se deduce de los que le anteceden y preceden (40).

2) *Priorato de Santo Domingo, de Osuna.*—De 1543 a 46. Figura como tal prior en las actas del Capítulo Provincial, celebrado en dicho convento en el año referido, en el cual fué uno de los definidores (41).

3) *Priorato de Palma del Río.*—De fecha difícilmente fijable, pero posterior a 1547, y por entonces lo era el V. P. Fr. Luis de Granada (42).

4) *Priorato de Sta. Cruz la Real, de Granada.*—1554 a 1557. Consta de esta prelacía, así por el catálogo del protocolo de aquel importantísimo convento bético, que inserta Monópoli en su *Historia,* como por haber dado la profesión durante ella, el 20 de julio de 1556, al futuro obispo de Cartagena de Indias Fr. Juan de La-

---

(40) López, Fr. Juan, Obispo de Monopoli, *4.ª parte de la historia de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores,* 284. Aquí da la noticia de haber sido calificador del tribunal del Sto. Oficio de Murcia, uno de los principales que tenía la Inquisición en toda la Península, pero conviene observar que era anejo al oficio de Prior del convento de Predicadores de aquella ciudad y no implicaba méritos ni servicios personales especiales del elegido, bien que ello hacía que, así en la elección del prelado de aquella casa como en la confirmación de los electos, se procediese con especial atención para que siempre lo fuesen hombres de estudio y gravedad.

(41) Nos faltan las actas de los Capítulos Provinciales de Andalucía, correspondientes a la primera mitad del quinientos en los archivos españoles, pero nos consta del detalle del priorato de Fr. Dionisio de Sanctis en Osuna, así como de que fué Definidor, por el testimonio del H. Fr. José Cantero en su *Catálogo de los M. RR. PP. Priores del Real Convento de Santo Domingo de Jerez de la Frontera,* fol. 2 v., cuad. 6.º (Barradar).

(42 Sobre el convento de Palma del Río es bastante poco lo que sabemos, si bien lo suficiente para desechar la hipótesis que ha corrido válidamente de no ser priorato y haber debido su restauración al V. P. Fr. Luis de Granada, quien ciertamente fue uno de los que lo gobernaron con título de tal de 1545 a 47, en que salió para Sanlúcar de Barrameda como predicador de los Duques de Medina Sidonia. (Huerga, *Fray Luis de Granada en Escalaceli,* en *Hispania,* 1949, 478.

drada, de quien hacen largos elogios los historiadores colombianos (43).

5) *Priorato del convento de Sto. Domingo, de Sanlúcar de Barrameda.*—Lo ocupaba en 1557 y continuó en el oficio, por reelección, hasta que el año 1565 fué elegido Provincial de la de Andalucía.

6) *Provincial de Andalucía.*—Elegido en Capítulo reunido en Sanlúcar de Barrameda el año 1565, según antes se ha indicado, oficio que desempeñó con honra durante el acostumbrado cuadrienio, prolongado por disposición del maestro general Giustiniani (44). Fué, además, Definidor de dos Capítulos Provinciales, y una en el General celebrado en el convento romano de Santa María de Minerva en 1561, en que llevó la representación de su Provincia.

Como se ve es una serie de oficios que llenan, sin dejar más que los insterticios indispensables, más de cinco lustros de la vida del maestro Sanctis.

Notará alguno la falta del priorato del convento de Jerez, que lo mismo Arriaga, que Cantero y que Quirós le señalan; pero aparte de que el segundo, buen conocedor del archivo de aquella casa, no insiste en su atribución al revisar su *Catálogo Prioral*—indicio de haberse dado cuenta de la falta de base histórica de la misma—, el conocimiento que tenemos de los prelados del referido convento, cuyo elenco, basado en documentos irrecusables, no deja hueco a colocar en él—y menos en la fecha 1554 asignada por Quirós—al maestro Sanctis, fuerza a prescindir de semejante noticia, ya que no por encontrarse repetidos toman carta de naturaleza en la historia los errores de los cronistas (45).

---

(43) QUIRÓS, «Biografía del Ilmo. Sr D. Fr. Juan de Ladrada, Obispo de Cartagena de Indias», en *Apuntes y documentos, Biografías*, 294.

(44) QUIRÓS, op. cit., 276, citando el registro del reverendísimo citado, cuyo resumen traduce del latín.

(45) *Historia del Real Convento de Santo Domingo de Jerez de la Frontera*, I, *Catálogo prioral*, Almagro 1930. Precisamente una serie de escrituras encontradas con posterioridad a la aparición de la indicada obra, llenan de tal forma los posibles vacíos del elenco prioral de Predicadores de Jerez que es necesario desechar la hipótesis de una prelacía relámpago del maestro Sanctis en su casa nativa, que era lo único que en vista de la insistencia de los historiadores podría admitirse con todas las reservas precisas Y por lo que toca a la indicación del P. Quirós, de haber sido elegido en 1564 y desempeñar el

No podemos entrar en detalles acerca de cada una de las prelacias anteriores, por lo que nos limitaremos a consignar los hechos notables ocurridos en dos de ellas: la de Osuna, ciudad en la que la residencia del Conde de Ureña hacía particularmente comprometido el gobierno, y la de Sanlúcar de Barrameda, corte de los Guzmanes, patronos de la Provincia, y a quienes los Generales de la Orden habían concedido importantes y no prodigados privilegios.

El convento de Sto. Domingo de Osuna se había fundado, relativamente hacía poco, en la antigua ermita de San Sebastián, de la cual, así como del hospital anejo, se había posesionado el maestro Fr. Antonio Criado, bien conocido por los que han manejado la documentación de la Provincia andaluza en sus primeros años, el 12 de septiembre de 1531, por donación del Conde de Ureña, don Juan Téllez Girón, muy afecto a la familia de Santo Domingo y señor de la entonces villa, cabeza de estado de los Girones. Formaba parte esta fundación de una serie que tendía a preparar profesores competentes al estudio general que proyectaba fundar allí, al lado de la grandiosa colegiata y del suntuosísimo entierro, pues el piadoso conde fué mecenas espléndido de la cultura y de las artes, que él personalmente cultivara, y desde sus primeros años procuró el fundador se formase en la casa un núcleo de religiosos distinguidos por su virtud y por su ciencia y se erigiera en la misma un estudio secundario de la Orden. Consiguió una y otra cosa, especialmente durante el gobierno del maestro Fr. Francisco de la Cerda, hijo del conde de Cabra y hombre tan docto como austero, que presidía la comunidad ursaonense en 1536; y continuando la misma orientación era elegido prelado del convento y moderador de sus estudios hacia 1543, el que acababa de serlo del antiguo de Santo Domingo el Real, de Murcia, Fr. Dionisio de Sanctis. Prior y patrono lograron entenderse y negociaron la celebración de un Capítulo Provincial en la casa, la costa del cual, entonces muy crecida por el gran número de vocales que asistían, hizo el conde de Ure-

---

oficio al tiempo del Capítulo Provincial, hemos de decir que tenemos una serie de menciones escalonadas acerca del prior que desde antes de esa fecha hasta después del Capítulo gobernó en Jerez, que impiden poder aceptar esa afirmación, aun viniendo de quien tan enterado estaba de la documentación dominicana de Andalucía durante el quinientos.

ña; y habiendo sido elegido Provincial el Padre la Cerda y uno de los Definidores el prior Sanctis, consiguieron que el Capítulo, en el cual se concedió el patronato de la Provincia de Andalucía al Duque de Medina Sidonia, prestase apoyo a los proyectos de don Juan Téllez Girón, erigiendo el hasta entonces modesto estudio local de Sto. Domingo de Osuna en estudio general de la Orden, con la organización, personal y privilegios de tal, que era lo mismo que asegurar un profesorado escogido, un núcleo bastante considerable de alumnos y un ambiente de alta cultura, producido por los actos escolares de conclusiones y disputas que periódicamente se celebrarían, al que habría de ser, en la mente del fundador, miembro importante de la futura universidad, en cuya facultad teológica se reservarían las tres principales cátedras a la familia de Santo Domingo. Y tuvieron los capitulares una atención para Sto. Domingo de Jerez, a la que no debió de ser del todo ajeno el priorato de Osuna, pues le erigieron también estudio general en atención a lo floreciente de sus aulas y a los eminentes profesores que allí se habían formado (46). Cuando el 8 de diciembre de 1548, fiesta de la Concepción sin mancha de la Virgen, a cuyo misterio tomó por patrón y titular la nueva universidad, se inauguraba ésta, Fr. Dionisio de Sanctis ya había dejado de ser prior del convento de los Predicadores, pero no por ello habrá de omitírsele como uno de los que prepararon la realización del pensamiento de uno de los más ilustres señores de la gran casa de Ureña, máxime al figurar entre los profesores de la naciente academia los dominicos Fr. Vicente Calvo, antiguo prelado y profesor de Sanctis, Fr. Juan de Ochoa y Fr. Cristóbal de la Magdalena (47).

---

(46) Sobre el convento de Sto. Domingo de Osuna, cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *La facultad de teología en la universidad de Osuna*, en *Ciencia Tomista, XLIX*, 156. El acuerdo de elevar a estudios generales de la provincia los conventuales de los conventos de Jerez y de Osuna, tomado en el Capítulo de 1544, lo registra el P. Quirós (*Biografía del Ilmo. Sr. D. Fr. Francisco de la Cerda, Obispo de Canarias*, 244), en cuyo trabajo utiliza largamente la obra inédita del P. Lorea sobre la historia de la Provincia de Andalucía y los registros generalicios.

(47) Sobre la participación que tuvieron los dominicos en el profesorado de la facultad teológica de Osuna y las confusas noticias que hasta ahora se tuvieron sobre ello, hace mucha luz el P. Beltrán en su estudio *La facultad de teología de la universidad de Osuna*, 158-166. El maestro Fr. Alonso Fernández, en su *Concertatio praedicatoria*, nos conservó los nombres de los tres primeros

Los Guzmanes no olvidaron nunca su deuda con Sto. Domingo, y al establecer su corte en Sanlúcar de Barrameda y especialmente al tomar gran vuelo el desarrollo de esta entonces villa con las exploraciones marítimas, a partir de la conquista de Canarias, quisieron tener a su lado a los religiosos predicadores, fundándoles convento. No fué fácil el logro de la empresa hasta bien entrado el quinientos, habiendo precedido a la fundación de varones un beaterio de religiosas; pero, al fin, se obtuvo lo que se deseaba y la profesión en la Orden de dos hijos del Duque, conquistador de Melilla, Fr. Domingo de Guzmán y Sor Isabel de Velasco, a quien se debió el bello y amplio monasterio, aún subsistente, de Casalareina, apretó aún más que antes los lazos seculares que ligaban a la casa de Niebla con los dominicos. En 1544 el Capítulo de Osuna había concedido a los Medina Sidonia el patronato de la Provincia andaluza, acuerdo ratificado en el de Jerez de 1547, y esto estimuló a los Duques reinantes a la construcción de un amplio convento, con magnífica iglesia destinada a sepulcro de los mismos, bien que este proyecto hubo de quedar aplazado por las contrariedades sobrevenidas, de las cuales no fué la menor la muerte prematura del Conde de Niebla, don Juan Claros de Guzmán, que, premuerto a su padre, hacía recaer la sucesión de la poderosa casa en un niño de corta edad. Fué entonces cuando los vocales del Capítulo conventual de Santo Domingo de Sanlúcar determinaron elegir por su cabeza al maestro Fr. Dionisio de Sanctis, prior que acababa de ser del insigne convento de Sta. Cruz la Real, de Granada, y electo y confirmado en 1557, tomó posesión del gobierno de Predicadores de Sanlúcar, donde pronto se hizo notorio como predicador elocuente, gobernante hábil y hombre de consejo, captándose el aprecio de la Condesa de Niebla, doña Leonor Manrique de Sotomayor, afectísima a la familia dominicana como hija que era de la insigne Duquesa de Béjar, doña Teresa de Zúñiga, fundadora del convento de Lepe, del de religiosas de Gibraleón y del colegio de Regina Angelorum de Sevilla, no menos que a la de San Francisco, el patronato de cuya capilla mayor del convento grande de Sevilla, y años

---

profesores que eligió el Conde de Ureña en 1548 (*Concertatio*, Salamanca 1618, 495.)

más tarde el de toda la Provincia de Andalucía, estaban en la casa de Ayamonte, a la cual ella pertenecía. Lo que fué para esta señora el maestro Sanctis y la influencia que adquirió serían largos de contar y no caben en detalle en una biografía del tipo de la presente, por lo que vamos a limitarnos a copiar unas líneas de Arriaga que recoge la tradición comarcal, según antes indicamos, limitándonos también en las apostillas que le pondremos a consignar tan sólo los detalles que no se deban en modo alguno omitir.

«Amáronle y honráronle sobre todo encarecimiento por su modestia, religión y letras, los Excelentísimos Duques de Medina Sidonia. Confesó a la señora Condesa de Niebla, doña Leonor de Sotomayor y Zúñiga, y en el tiempo de su viudez, quedando con el hijo mayorazgo niño, la gobernó el estado con tanto acierto, prudencia y deseo de que Dios fuese servido, que, fiado todo de su mano, nada se hacía ni de cosa alguna tenía su excelencia seguridad que no se encaminase por su mano. Guiada del consejo de este varón, vistió el hábito de la tercera Orden de Santo Domingo, en que vivió santamente, de que dió indicios bastantes haberse hallado el cuerpo de la santa señora veinticuatro años después de enterrarse tan entero como el día que se enterró en Sanlúcar de Barrameda» (48).

Aun quitando lo que de exageración hay siempre en estas amplificaciones panegíricas de los historiadores monásticos del XVII, resta siempre que el maestro Sanctis no se limitó a ser el director de conciencia de la Condesa de Niebla, que la condujo a las altas cumbres de la perfección espiritual, que la llevó a encerrarse en sus últimos años en el monasterio dominicano de la Madre de Dios, de la misma Sanlúcar, en buena parte edificado por ella, con su bella portada, hermosa iglesia y espléndido artesonado del coro, aún subsistentes, y en el cual murió, siendo ejemplo vivo de las más altas virtudes a una comunidad donde hasta el presente florecieron

(48) ARRIAGA, *Historia del Colegio de San Gregorio*, II, 87. Es lástima que no exista un trabajo sobre las relaciones de la familia de Ayamonte y Béjar con la Orden de Sto. Domingo, eje de las cuales es la discutida figura del maestro Fr. Domingo de Baltanás, famoso predicador, escritor fecundo y activo fundador de monasterios, sobre el cual tenemos entendido se prepara una tesis doctoral que esperamos haga luz sobre muchos puntos oscuros que interesa conocer.

tensamente aquéllas; sino que, forzado por la necesidad de ayudar a su penitente, hubo de intervenir como su consejero en numerosas cuestiones que salen del campo ordinario de la actividad de los religiosos, originando casi siempre envidias, calumnias y enconadas enemistades.

Dos recuerdos nos quedaron de esta influencia en dos bellas fábricas que aún hermosean a Sanlúcar: la bella—en su traza, aunque no tan cuidada en su ejecución como aquélla reclamaba—portada que da acceso a la portería del convento de la Madre de Dios, con el artesonado de su coro bajo y la suntuosa iglesia conventual de Santo Domingo, fábrica amplísima y suntuosa de las mejores que el bajo renacimiento dejó en la Andalucía occidental, que, debida al lápiz del arquitecto jerezano Francisco Rodríguez, de abolengo en la historia artística comarcal—su padre trazó y dirigió la antigua de San Francisco de la misma Sanlúcar—, tardó en erigirse más de dos lustros, durante la mayor parte de los cuales presidió la comunidad dominicana, que habitaba en el convento contiguo, Fr. Dionisio de Sanctis, pues comenzadas las obras en 1558 —aquél empezó su priorato en 1557—se concluían en 1570.

Conservando las líneas tradicionales de las iglesias dominicanas del quinientos—nave abovedada con crucero y capilla mayor exenta, aprovechándose los contrafuertes para capillas menores—, agrega Santo Domingo otros detalles que lo hacen sobremanera suntuoso, como son la amplitud de sus proporciones, la luz de los arcos de sus capillas, lo majestuoso y descollado del cimborio, la decoración de sus bóvedas, lo escogido de sus materiales, el atrevimiento de la bóveda rebajada, sobre la cual asienta su tribuna de riquísima decoración, de sabor ojival, en distribución y sentido, en cuyas enjutas y centro reprodujo el escultor aquella escena famosa de la la negativa de Guzmán el Bueno en Tarifa..., que en el exterior continúan pináculos y contrafuertes con la sobria pero majestuosa y bien ejecutada decoración heráldica, que dan tanto carácter al conjunto. Obra que suponía grandes expensas no lograron verla terminada ninguno de sus dos iniciadores—la Condesa de Niebla y el maestro Sanctis—tal como ellos la proyectaran, pues el decorado quedó a cargo de los Duques que siguieron, distraídos en otras fábricas, pero que es un timbre de honor para ambos, mereciéndoles un lugar entre los promotores del movimiento artístico en la co-

marca ribereña que se extiende desde el Guadalquivir hasta el Guadalete (49).

El dilatado gobierno de Predicadores de Sanlúcar por Fr. Dionisio de Sanctis llevaba trazas de prolongarse, inmovilizando a aquél en la corte de los Guzmanes andaluces—conocido es el privilegio que los Duques de Medina Sidonia tenían de poder retener a su servicio los religiosos dominicos que para ello diputasen—, cuando le sacó de su retiro y de sus ocupaciones un acontecimiento crucial en su vida. Ya era desde hacía algunos años religioso de los más destacados de la Provincia Bética y, a más de los prioratos desempeñados lo demuestra el hecho de haber sido Definidor en los Capítulos provinciales de Osuna y de Granada y haber representado a la Provincia como Definidor por la misma en el Capítulo General romano del año 1561, pero su última actuación en Sanlúcar lo había destacado más; y aunque abundan los religiosos capaces para llevar las riendas del gobierno de los conventos béticos, continuando en el prior de Sanlúcar para elevarle a la primera dignidad de aquélla seguros de acertar en la elección de un prelado hábil, de agradar a los patronos y mayores bienhechores de la Bética y de coincidir con las miras del General de la Orden, Vicente Giustiniani. Reunido el Capítulo en Sanlúcar en 1565—cuyas expensas, según lo estatuído en la escritura de patronato de la Provincia, co-

(49) El convento de Sto. Domingo de Sanlúcar de Barrameda tuvo su historiador en el P. Fr. Manuel López Becerra, hijo del convento de Jerez, quien dejó unos apuntes históricos sobre dicho convento, del que fué lector y cuyo archivo estudió, que se escribieron en 1790, y los cuales, no indicando dónde los viera, no hemos podido identificar, aunque se buscaron por el entonces profesor y hoy dignísimo obispo de Salamanca D. Fr. Francisco Barbado, O. P., con toda diligencia a nuestros ruegos. Y para completar el cuadro, en la infausta época de la segunda República española, las turbas quemaron el archivo municipal y el de protocolos notariales de Sanlúcar, obligándonos a desistir de nuestro propósito de preparar una monografía histórica documentada sobre la hermosa e histórica iglesia de Sto. Domingo de Sanlúcar, que conserva aún los amables recuerdos del B. Francisco de Posadas. Los fundadores de dicho templo descansan en su capilla mayor, en dos panteones que en pequeño recuerdan los del Emperador y Felipe II en El Escorial—sólo en la disposición, no en las proporciones ni magnificencia—, que les erigió su hijo el Duque D. Alonso, quien enriqueció el templo con retablos desaparecidos—salvo dos muy interesantes—, así como su hijo, el gran D. Manuel, lo dotó de la hermosa portada y cerca de su compás. (BARBADILLO, PEDRO, *Historia de la ciudad de Sanlúcar de Barrameda*, Cádiz 1942, 321.)

rrieron por cuenta de la casa de Medina Sidonia—resultó elegido Provincial Fr. Dionisio de Sanctis, que actuó como primer Definidor acompañándole en este oficio personalidades de tanto relieve histórico como el maestro Fr. Tomás de Argumedo, prior de Predicadores de Jerez; el maestro Fr. Pedro Arias, que lo era de San Pablo de Sevilla, y el maestro Fr. Lorenzo Suárez de Figueroa, futuro y meritísimo obispo seguntino (50). Confirmado, tuvo que comenzar la visita de los conventos y preparar la del general Giustiniani que, presente en España, bajaba a presidir el Capítulo intermedio que se convocó en San Pablo el Real de Sevilla y en el cual aquel insigne Maestro General dejó ordenaciones sapientísimas. Era el 12 de julio de 1566, y pocos días después encontraremos al Provincial Sanctis en su convento patrio aceptando, en la parte que le tocaba, el 26 de los mismos mes y año el breve piano *Cum Nobis petitur,* por el que se establecía para el convento xericiense el estatuto de limpieza, que ya el General Giustiniani imponía a la Provincia Bética antes (51).

Su provincialato, si fué fecundo, no del todo pacífico, que en circunscripciones tan amplias y pobladas como la Provincia Bética entonces no faltan nunca problemas, y no pequeño fué el asesinato del venerable exprovincial maestro Fr. Bernardino de Vique, muerto a lanzadas en un despoblado por sicarios pagados por el Conde de Teba, que había de impedir quedase impune, por la calidad del asesino y por la necesidad de que no se cargase la culpa de lo ocurrido a la víctima, como se intentó en una campaña de desprestigio. San Pablo de Sevilla, al terminar su mandato prioral el Padre

---

(50) CANTERO, *Catálogo,* fol. 52. Todos los tres religiosos que formaron con el Provincial electo el Definitorio de este Capítulo, fueron hombres destacadísimos, cuyas biografías escribieron los historiadores de sus respectivas casas, rehaciendo el P Quirós las de los dos últimos. Del P. Figueroa se ocupa largamente, y con su habitual competencia su sucesor en la sede seguntina, D. Fr. Toribio Minguella, en su maciza *Historia de los Obispos y diócesis de Sigüenza.* El P. Arias merecía algo más serio y extenso que lo que se conoce, pues su influencia en Andalucía fué muy grande.

(51) *Historia del Real Convento de Santo Domingo de Jerez de la Frontera,* I, 281-85. El maestro Sanctis con este motivo dejó una ordenaciones, cuyo texto nos conservó el P. Franco en sus *Memorias históricas de Santo Domingo el Real de Jerez,* que hacen presumir haya sido el promotor de la negociación del breve piano que estableció el estatuto en el convento jerezano con más garantía que el que por disposición del reverendísimo Giustiniani regía en la Provincia Bética.

Arias, se dividió en bandos eligiendo anticanónicamente por prelado al maestro Fr. Reginaldo Pecellin, personalidad, por lo demás, de las más destacadas de la Provincia, interviniendo en la pacificación de los ánimos no solamente el Provincial, sino hasta el mismo General de la Orden. Hubo que estabilizar fundaciones comenzadas como las de Cabra, aun no perfecta del todo, a pesar de los años de haber sido comenzada, y la de Montesión de Sevilla, que ahora, con la muerte reciente de su primer prior el maestro Ochoa, se encontraba en un momento bastante crítico y fluctuante. Y, sobre todo, tuvo el Provincial que intervenir en una cuestión sobremanera espinosa, que desde hacía tiempo agitaba, la de la reforma precedida de la correspondiente visita de las Ordenes de la Trinidad, la Merced y la antigua observancia del Carmen, cuya disciplina dejaba no poco que desear, preocupando así al enérgico San Pío V, pontífice a la sazón reinante, como al soberano español Felipe II, tan amante del orden y de la observancia estricta de las religiones monásticas. Se pensó primeramente en confiar aquélla a religiosos dominicos, acompañados de socios diputados por los respectivos ordinarios de los visitados, y así lo mandó San Pío V por su breve de 15 de abril de 1567; pero, comenzada la visita, se vió que este procedimiento no solamente no daba el resultado deseado, antes aumentaba las dificultades para una pronto reforma y se rectificó eliminando de la reforma a los ordinarios y confiándola exclusivamente a religiosos dominicos, que fueron, para los conventos andaluces, el maestro Vargas, visitador del Carmen; el maestro Arias para la Trinidad y el maestro Fr. Felipe de Meneses para la Merced, pues aun no se habían separado en ésta los conventos andaluces de los de la antigua Provincia de Castilla. Esto ocurría en 1569, cuando había terminado ya el provincialato del maestro Sanctis, pero a él tocó intervenir en las primeras visitas, personalmente unas veces y nombrando a los visitadores otras, y sufrir los encuentros que resultaron del distinto modo con que veían las cosas unos religiosos observantes y unos sacerdotes seculares, de muy distinto modo de vivir, sin que por ello fueran, como se ha supuesto, aseglarados o de costumbres dudosas (52). Aunque se haya querido

(52) Cfr. sobre este negocio la *Correspondencia diplomática entre España*

desvirtuar en nuestros días el alcance de la reforma piano-benedictina de las órdenes monásticas, el reflorecimiento de éstas a partir de aquéllas y el corte radical de gravísimos abusos que, aunque se traten de disimular, constan documentalmente y acreditan la paciencia de prelados y autoridades que pasaron por ellos *amore pacis*, no solamente la justifican, sino que constituyen un timbre de gloria para los que en ella intervinieron.

Terminó el cuadrienio del gobierno provincial de Fr. Dionisio de Sanctis y aun hubo éste de recibir una muestra de la confianza que en él se tenía en altas esferas y de la estima personal del futuro cardenal Giustiniani, pues un decreto de este prelado prorrogaba su mandato hasta la dominica *Deus qui errantibus* y le creaba Vicario General de la Provincia sin darle el título, al encomendarle la presidencia de la elección de su sucesor, concediéndole el primer voto en la misma, no obstante no ser lo que se acostumbraba en semejantes casos. Así lo hizo, y reunido el Capítulo en el convento de Santo Domingo el Real de Málaga le dió por sucesor al P. maestro Fr. Alfonso de la Milla, docto profesor, eminente gobernante y varón santo que concluyó sus días renunciando la mitra arzobispal de Guatemala, con que le brindaba encarecidamente Felipe II, que buscaba un prelado capaz de serenar los ánimos un tanto excitados con las medidas del prelado guatemalteco que acababa de desaparecer.

Un período obscuro de la vida de Fr. Dionisio de Sanctis sigue ahora, pues desaparece de la documentación conocida, por lo que se puede presumir se retirara a Sanlúcar al servicio de la Condesa de Niebla, llamado por esta señora, cuyo gobierno de los estados de la casa de Medina Sidonia terminaría en 1570, y allí, ocupándose de la dirección de la Condesa y del monasterio de la Madre de Dios, así como de la buena marcha de las obras del convento de Predicadores y decoración de su magnífica iglesia, le sorprendiera la designación de su persona para regir la diócesis de Cartagena de Indias, cuya capital, término de viaje para la flota de los galeones de la Tierra Firme, poblada de gentes de las más diversas condiciones, exigía un prelado como aquellos corregidores de capa y espada,

---

*y la Santa Sede durante el pontificado de San Pío V*, que hizo del dominio público el abad de Silos D. Luciano Serrano, I-IV, Madrid 1914.

diestro lo mismo en el gobierno que hombre de sólida virtud y acendrada vida interior (53).

## V

*Fr. Dionisio de Sanctis elevado a la sede episcopal de Cartagena de Indias.—Predecesores ilustres.—Corta duración del gobierno.—La cuestión de la preparación de los indios.—Muerte prematura.—Recuerdos póstumos.*

La designación de prelados que regiesen las numerosas diócesis de la España de ultramar se hizo unas veces escogiendo aquéllos de entre los que en América vivían y aclimatados allí conocían mejor no solamente las necesidades del país, sino la mecánica un tanto complicada del funcionamiento de la iglesia indiana, con las doctrinas y los religiosos doctrineros, las relaciones con cuyas corporaciones respectivas no eran fáciles y originaron numerosos y a veces enconados conflictos; y otras eligiendo personalidades salientes de la iglesia peninsular, a las cuales se procuraba instruir en los problemas que se les habrían de presentar y se les ponía al lado alguna persona experimentada por una larga experiencia allende. Lo primero, si tenía la indudable ventaja de evitar vacilaciones y tanteos en los primeros momentos y atacar certeramente los abusos hiriéndolos en su corazón, tenía también el inconveniente de los intereses creados, con los que era difícil enfrentarse a quien pasara su vida entera entre encomenderos y encargados de doctrina, en tanto que lo segundo evitaba una situación tan violenta, dejando al obispo en libertad para proceder como su conciencia le dictase. Grandes prelados se obtuvieron por uno y otro medio; los arzobispos primero y segundo de Lima son ejemplo viviente de ello, Fray Jerónimo de Loaysa y Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, buena prueba de que encontrando el hombre, éste vencerá las circunstancias adversas; y aunque enviar obispo desde la península a las Indias ofreció dos inconvenientes, el de la tardanza de los elegidos en posesionarse de sus sedes—que se trató de orillar no permitiéndoles consagrarse en la península—y el de la nostalgia de la

(53) Fué nombrado por Gregorio XIII en las Kalendas de julio de 1574 (HERNÁEZ, *Colec. de Bulas...*, II, 148).

patria, que frecuentemente se apoderó de ellos y les hacía suspirar por un traslado a España que gestionaban por todos los medios, desinteresándose al mismo tiempo del penoso gobierno de las ovejas a ellos confiadas, en ciertos momentos fué lo más indicado para la solución de problemas o corrección de abusos. Por este procedimiento fué escogido para prelado de Cartagena de Indias Fr. Dionisio de Sanctis cuando la madurez de su talento y la experiencia de un largo gobierno hicieron de él un buen candidato a la sucesión apostólica, si bien un tanto avanzada su edad, esto hacía temer —como ocurrió—que su gobierno fuese corto y la muerte le arrebatara cuando más esperanzas se podían poner en él. Vamos a estudiar rápidamente este último período de la vida del ilustre dominico, jerezano de adopción, que va a coronar una larga vida de estudio y de gobierno con actividades de misionero; pues, como debía, se consideró el primero de los muchos que cultivaban el dilatado campo de su diócesis, teniendo una vez más que lamentar que sean tan escasas las noticias que se pudieron reunir, que apenas si se puedan hacer muy cortas indicaciones sobre el episcopado del primer hijo del convento de Predicadores de Jerez que ciñó su frente con la sagrada ínfula (54).

En la región colombiana, donde se encontraba situada la ciudad de Cartagena de Indias, contaba la Orden de Santo Domingo con una tradición misionera gloriosa como pocas, pudiéndosela considerar con justicia como la gran evangelizadora de aquellos pueblos de la Nueva Granada, pues en ellos predicó y luchó Fr. Domingo de las Casas, émulo en la defensa de los indios del obispo de Chiapa, su deudo, unas veces sembrando la doctrina evangélica

(54) Las obras que se ocupan de los obispos de la diócesis cartaginense ultramarina, así como de los obispos dominicos, pasan muy someramente por la vida y hechos de la mayoría de éstos, limitándose a hacer algunas indicaciones sobre las fechas probables del comienzo y del término de sus respectivas prelacias. Así ocurre con el P. Fontana en su *Sacrum Theatrum Dominicanum*, el libro clásico para el estudio y conocimiento de los obispos dominicos. Aunque sobre los de América española ha hecho una meritoria labor el P. Fr. Andrés Mesanza en estos últimos años, tanto en sus notas a la crónica de la Provincia de San Antonino, como en sus *Obispos dominicos de América*, no aporta noticias nuevas ni hace luz—por falta de datos contemporáneos, pues diligencia en buscarlos ha puesto—en relación con el maestro Sanctis.

entre los indígenas y otras interponiéndose entre los conquistadores, prestos a comenzar una lucha tan funesta como suicida. A él le siguieron otros religiosos—astro de primera magnitud veneramos hoy en los altares a San Luis Bertrán—y llenándose el suelo de doctrinas, germen de otros tantos pueblos futuros, al organizar la iglesia en aquella rica región, no es de extrañar se haya pedido con frecuencia a la familia de los Predicadores alguno de sus miembros para fundar unas veces, la más para continuar, la obra de sus hermanos en las diócesis de Bogotá, Santa Marta, Popayán, Antioquía y la más difícil de todas, Cartagena de Indias (55). Más de treinta nombres figuran en el elenco de los dominicos obispos en los primeros años de la evangelización colombiana, entre ellos algunos tan ilustres como los de Fr. Jerónimo de Loysa, Fr. Vicente de Valverde, Fr. Cristóbal de Torres y Fr. Juan de Arguinao; y entre las sillas que más frecuentemente ocuparon figura la de Cartagena, que antes de la elección de Fr. Dionisio de Sanctis para ella, había sido gobernada por el futuro arzobispo de Loaysa y el menos conocido, pero de no menos eficiente gobierno, Fr. Gregorio de Beteta (56). Venía el nuevo obispo, pues, a continuar una tradición gloriosa que imponía especiales deberes y podría contar con la ayuda de sus hermanos de hábito, que además de tener convento

---

(55) Sobre la actividad de los dominicos en la evangelización de Colombia, cfr. ZAMORA, FR. ALONSO DE, *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*, Caracas 1930. Como todas las crónicas monásticas, esta historia, rica en datos, tiende a la edificación y presenta sólo el aspecto brillante y favorable de la otra evangelizadora de los dominicos en Colombia. Un resumen de la labor de los mismos, que hay que leer con cierto cuidado, pues los datos no siempre se han tomado de fuentes depuradas, en MORA DÍAZ, FR. FRANCISCO, *Cuarto centenario de la entrada de los dominicos a Colombia, 1529-1929*, Bogotá, s. a.

(56) Esto suele decirse, pero del estudio de la vida del P. Beteta, uno de los grandes obispos que España mandó a las Indias, parece desprenderse que el insigne hijo del convento de San Esteban de Salamanca no ocupó esta sede de Cartagena. Se trata de una de tantas tradiciones sin fundamento como han tomado carta de naturaleza en la historia eclesiástica española. Así, pues, el predecesor seguro del maestro Sanctis en su sede fué el insigne Fr. Jerónimo de Loaisa, de cuyo pontificado lo separaba un no corto lapso de tiempo. Sucesores de su mismo hábito sí los tuvo—y muy destacados—dentro del mismo siglo XVI, cuales fueron los PP. Fr. Antonio de Hervias y Fr. Juan de Montalvo, uno y otro hijos del convento salmantino y colegiales en el de San Gregorio de Valladolid, en cuyas respectivas historias se hace su elogio.

en la cabeza de la diócesis desde 1539 contaba en ella con no pocas doctrinas (57).

Son escasísimas las noticias que tenemos acerca de la promoción de Fr. Dionisio de Sanctis al episcopado, de su consagración como tal, de su partida a las Indias e incluso de su muerte. Los cronistas de su casa enmudecen al llegar este período de la vida de aquél, y no son más explícitos los americanos, como el historiador de la Provincia de San Antonino, Fr. Alonso de Zamora, y su moderno y erudito editor. Así, pues, tendremos que contentarnos con muy pocas líneas, y fueran aún menos si la actividad misionera del nuevo prelado no le hubiese puesto la pluma en las manos para comunicar al presidente de Indias, Ovando, su mala impresión sobre el modo de llevarse la labor evangelizadora en el distrito de su cuidado (58).

Presentóle Felipe II para la sede cartaginense de ultramar durante los primeros meses del año 1574, y aceptó la presentación despachándole las bulas el papa reinante, Gregorio XIII, tras de lo cual comenzaron los preparativos para el viaje a las Indias, que no tendría lugar hasta el año siguiente por haber salido ya las dos flotas correspondientes al año en cuestión y estar todavía en la península el maestro Sanctis ocupado en reclutar religiosos doctos

---

(57) Un elenco de las doctrinas pertenecientes al convento dominicano de Cartagena de Indias y de los pueblos formados por la labor misional de sus doctrineros puede verse en el folleto citado del P. Mora (*Cuarto centenario*, 22). Precisamente por los años en que arribó a las playas colombianas Fr. Dionisio de Sanctis era una de las figuras más destacadas de la Provincia de San Antonino un hermano de hábito y de convento, el maestro Fr. Bartolomé de la Sierra, misionero insigne, catedrático universitario y fomentador de la enseñanza superior en la capitanía general de Bogotá, prior que había sido del convento de Cartagena y a quien los contemporáneos parangonan con el gran apóstol de aquella región, San Luis Bertrán (ZAMORA, *Crónica de la Provincia de San Antonino*, IV, cap. 8, 302 ss.). El P. Martín de Roa, en sus noticias contemporáneas reunidas en *Ecija, sus santos y su antigüedad eclesiástica y seglar*, Ecija 1890, libro III, cap. VII, 280, trae el elogio de este religioso, cuyos restos se conservaron como reliquias hasta nuestros días en uno de los altares de la monumental iglesia del antiguo convento dominicano de los Santos Pablo y Domingo de Ecija Sería de desear una monografía bien documentada acerca del maestro Sierra.

(58) Más adelante daremos las referencias correspondientes a la carta—aún inédita—al presidente de Indias D. Juan de Ovando y algunos extractos de la misma.

y de espíritu apostólico que le acompañasen y ayudaran en la labor misional que se proponía llevar a cabo. El General de la Orden dominicana, Fr. Serafín Cavalli, a la sazón de visita en las Provincias de España—moriría en San Pablo de Sevilla, donde sus virtudes le merecieron un apoteósico entierro y un honrado sepulcro—, le había concedido en 15 de junio del aludido año, desde Barcelona, que pudiese escoger seis o siete de sus hermanos de hábito para llevarlos consigo a Cartagena; y esta concesión, que no se hizo sino a ruegos del interesado, es doble indicio de la estimación que el General hacía de éste y de la información que el maestro Sanctis tenía de las necesidades de sus diocesanos y de los abusos que había urgente necesidad de corregir y de las orientaciones equivocadas que habría de rectificar si la labor realizada se quería con sinceridad fuese eficiente y no solamente de apariencia. Lo que escribirá al frente de su catecismo al enviarlo al Consejo de Indias y luego transcribiremos, autoriza para estas suposiciones y haría presagiar un pontificado no del todo pacífico, como ha solido ser el de los obispos que no se han contentado con remedios momentáneos y han ido a la raíz de los males que se deploraban. Y más con los remedios que propondría.

Llegado a las Indias y recibida la consagración, muy pronto hubo de darse cuenta de la verdadera situación de su rebaño, no ya en la babilónica ciudad cabecera del obispado, en la cual, como en todas las de su tipo, se han dado en todos tiempos y lugares abusos graves, tanto más difíciles de desarraigar y aun simplemente combatir con eficacia por lo inestable de la población, sino entre los pueblos de indígenas, tan numerosos en aquel territorio y a los cuales se venía predicando el Evangelio desde hacía media centuria. Como el obispo lo testifica en su carta al presidente Ovando en estas líneas de su maltratada carta de presentación del catecismo indiano: «*Luego que a esta Iglesia de Cartagena llegué, quise con diligencia saber del a[provecham]iento de los indios naturales della —roto tienen?—en nuestra santa fee cathólica y en las buenas (costumbres?)* e informándose no solamente de los curas y doctrineros —elemento interesado—, sino de otras personas, y al parecer visitando y examinando personalmente a algunos convertidos llegó al convencimiento de que sus presunciones eran realidades y urgía reformar no pocas cosas si se quería obtener verdaderas cristian-

dades y no masas ignorantes de las verdades de la fe, sin convicciones arraigadas, y que aceptando por el temor el bautismo continuaban adheridos de corazón a sus falsos ritos y creencias. Atacando el mal en la raíz, puso en conocimiento del Soberano lo que ocurría, indicando las causas de esta anómala situación y convencido de la necesidad de una pauta para el adoctrinamiento de los conversos que, a más de la uniformidad en la enseñanza, ofreciera garantías en lo referente al conocimiento que aquéllos tenían de las verdades básicas de la fe y de la moral cristianas, compuso un catecismo que habría—caso de merecer la aprobación del Consejo de Indias—de ser el texto oficial e invariable al cual tendrían que acomodarse todos los doctrineros y curas del obispado cartaginense ultramarino en su labor; y que, teniendo en cuenta la rudeza de ingenio de aquellos indios, concluyera con un estado de cosas tan deplorables que, como el obispo ha podido comprobar, los más de aquellos indios, poco hacía convertidos y ya bautizados, olvidaban no sólo las verdades evangélicas, sino hasta las oraciones fundamentales, indicio que hacía sospechar hubiera sido muy superficial la instrucción que para la recepción del bautismo se les diera.

No conocemos la carta escrita a Felipe II, que indudablemente ilustraría no poco acerca del verdadero estado de las misiones de la Nueva Granada al iniciarse el último cuarto del quinientos, pero de lo que se deduce de la escrita a Ovando no debió ser nada blanda con respecto a aquellos que habrían de ser sus auxiliares. Para Fr. Dionisio de Sanctis, si la rudeza nativa de los indios constituye una dificultad no pequeña para su conversión real y no aparente, como eran en gran parte las obtenidas hasta entonces—la afirmación es rotunda atribuyendo la mayoría de los bautismos al miedo—, no poca culpa cabe en ella a los misioneros por diversas razones, entre ellas la falta de uniformidad en la enseñanza de la doctrina. Copiaremos unas líneas de la citada carta al presidente Ovando, que no publicaremos íntegra no ya por su extensión, sino por las muchas lagunas que su lectura ofrece por estar muy maltratado el papel y muy borrada la tinta:

> «hallo que debe ser la [causa la variedad d]e los Padres Doctrineros y la variedad de enseñar la doctrina, de lo cual se siguen dos notorios impedimentos: el uno es olvidarse los doctrinados de lo que han aprendido, porque como ésta sea la primera escala

de los que a estas partes vienen, los más de los doctrineros, si no son todos, con deseo de pasar adelante, donde creen haber mayor cómodo para sus pretensiones, no perseveran más en las doctrinas de cuanto hacen su mochila para irse la tierra adentro; y así se ven con lo que pueden recoger de camino, y siendo las doctrinas desamparadas entretanto que se buscan otros que poner en sus lugares, se les olvida lo aprendido y habiendo, como dice el Apóstol, de ser ya maestros de la doctrina los enseñados en ella por el mucho tiempo que [ha que se] les predica, están siempre con necesidad de... la leche de los rudimientos cristianos [como nue]os en ella. El segundo [inconveniente?] es que el doctrinero que sucede, como [tiene otra?] cabeza [tiene?] otro humor y parecer y enseña [de otr]a manera y por no convenir en el modo [se engen]dra confusión y no se pasa adelante...»

No encuentra el prelado cartaginense imposible el remedio de ambos males, antes—quizá con demasiado optimismo—, pues, el primero de los inconvenientes citados era de añeja data y se encuentra indicado en numerosos documentos provenientes de prelado de gran espíritu misionero como el hermano de hábito de aquél, D. Fr. Domingo de Santo Tomás Medina, cree que con tomar dos medidas radicales se llegaría a orillar semejantes inconvenientes. La primera, dar estabilidad a las doctrinas, transformándolas en beneficios curados, cuya provisión se haría previas unas informaciones muy rigurosas de *vita, moribus et sciencia* de los futuros doctrineros, a todos los cuales *también los frailes, como los clérigos*, se les sometería a la visita del prelado de la diócesis; y la segunda, imponiendo como texto uniforme de la enseñanza a los catecúmenos en frente de la variedad reinante tan propensa a confusiones: *una suma breve por demandas y respuestas para mejor retención en la memoria y más aprovechamiento de los nuevos en la fe*, labor que el antiguo colegial de San Gregorio, vallisoletano y profesor en estudios famosos, no había desdeñado realizar por sí mismo y remitía al Consejo de Indias acompañado de la carta a su presidente Ovando, de la que hemos tomado los pasajes arriba transcritos (59).

---

(59) Como en el capítulo siguiente se estudiará la actividad literaria del maestro Sanctis, allí se darán las referencias bibliográficas del Catecismo indiano escrito por él y de la carta al presidente Ovando que lo acompaña. Aunque en el dorso del ejemplar de aquél, existente en el archivo de Indias de Sevilla, se escribió, aludiendo a la fecha de su llegada a las oficinas de aquel

En teoría no estaban mal los proyectos de Fr. Dionisio de Sanctis en punto a las doctrinas, cuya estabilización y transformación en curatos seculares daría origen a largas y enconadísimas discusiones y no pocos fracasos que obligaron a dar marcha hacia atrás a muchos de los prelados que, creyendo llegado el tiempo oportuno para la transformación referida, la llevaron a la práctica. Era precisamente el problema de la iglesa indiana y se puede dudar con fundamento de que difícilmente nabria encontrado Fr. Dionisio de Sanctis esos clérigos probados en ciencia y costumbres a quienes confiar los curatos en que se habrían transformado los numerosas doctrinas de su diócesis de Cartagena. Y en cuanto a la visita de las doctrinas encomendadas a los regulares, nada habría sido más indicado para turbar la paz y repetir aquí lo que ocurriera en la archidiócesis de Méjico durante el pontificado de su hermano de hábito y predecesor en la silla prioral de Santa Cruz de Granada, Fr. Alonso de Montúfar.

No dió lugar la muerte a que se hiciera la experiencia misional que el cartaginés proponía al Consejo de Indias, pues llegado su catecismo a las oficinas de aquel alto cuerpo en 1577, este mismo año moría en la paz del Señor el maestro Fr. Dionisio de Sanctis, malográndose así las esperanzas que de un gobierno acertado se fundaban en sus antecedentes (60). Prelado de pocos años de promoción, muy apostólico y generoso, no dejó apenas bienes de for-

---

alto organismo, *Recebido en 16 de Agosto de 1575,* existe una evidente equivocación de año, pues encontrándose en España haciendo preparativos para su viaje a ultramar el P. Sanctis a mediados del año 1574, es materialmente imposible haya hecho el viaje, visitado la diócesis—a lo menos en parte—, consultado a quienes dice consultó, redactado el catecismo y aprovechando el torna viaje de la flota de tierra firme haberlo enviado al Consejo. Creemos debe leerse 1577 y se estará más en lo cierto.

(60) No sabemos si el catecismo del maestro Sanctis se revisó y aprobó por el Consejo de Indias y menos si llegó a utilizarse por los doctrineros de la diócesis de Cartagena con el carácter obligatorio y exclusivo que para él quería su autor. Parece lo más probable que, fallecido éste y no haciéndose nueva instancia, la iniciativa del insigne dominico jerezano fué una de tantas que no pasaron de proyecto, máxime que al desarrollarse sus propuestas habría de tropezarse con no pocos inconvenientes, según ya se apunta en el texto. La noticia de haber dejado Fr. Dionisio de Sanctis a su convento patrio como heredero de su cortísimo caudal la consignan los historiadores a partir del Obispo de Monopoli (op. cit., III parte, cap. LXXIX, 292). Debió ser noticia transmitida desde el convento de Jerez a Fr. Juan López cuando la memoria del P. Sanctis y de su generosidad estaba todavía fresca.

tuna, pues casi lo único que de su gobierno nos dicen los contemporáneos es que daba a los pobres casi íntegras las cuantiosas rentas de su obispado. Sin embargo. hijo amante de su convento nativo de Predicadores de Jerez, dejóle en señal de agradecimiento los libros de su biblioteca y los ornamentos y objetos de su uso personal (61). Diferentes autores, que no se ocuparon en recoger noticias concretas de su breve actuación episcopal, nos han hablado de promociones del maestro Sanctis a la sede episcopal de Canarias y a la arzobispal de Bogotá; pero ni la cronología de uno y otro episcopologio permite la aceptación de semejantes noticias, ni los autores que estudiaron las actas consistoriales, como el P. Fontana y los redactores del *Bullarium dominicanum,* para formar el elenco de los obispos de la familia de Santo Domingo, señalan nada parecido, por lo cual prescindiremos sin más de tal noticia para ocuparnos de un pseudo monumento a su memoria a que aluden algunos historiadores de Jerez, con lo que haremos punto final en el presente capítulo.

El convento de Santo Domingo el Real de Jerez de la Frontera tuvo un espléndido claustro ojival, afortunadamente llegado a nosotros, y en el cual, según fué estilo entonces, existieron altares y capillas, entierro de linajes ilustres de la ciudad que, afectos a la familia religiosa de los Predicadores, no encontraron acomodo en su amplio templo, cuyas capillas pertenecían de antiguo a los Cabeza de Vaca, a los Meyras, a los Villavicencio y a los Veras a quienes en el quinientos habían seguido los Cuencas, los Adornos, los Suárez de Toledo y los Villacreces, a más de las varias cofradías que por entonces se fundaron del Rosario, el Nombre de Jesús y los Negros. Entre estos entierros del claustro, con cierto aspecto de monumentalidad así por ocupar uno de los ángulos—el comprendido entre el refectorio nuevo y el grandioso salón del *de profundis*—como por constituirlo un suntuoso arco labrado, según el reinante estilo

(61) QUIRÓS, *Reseña histórica,* 276, citando el registro del Rvmo. Cavalli, IV-39, 113. El P. Quirós, que tuvo a su disposición el archivo generalicio dominicano, apenas si pudo poner en claro las fechas exactas de la promoción episcopal y del fallecimiento del obispo Sanctis. Tanta es la pobreza documental hasta ahora existente en lo que se relaciona con los últimos años de dicho prelado.

del renacimiento plateresco en piedra, y adornado con estatuas de buena factura, estaba el que mandó labrar para sí el P. Fr. Jordán religioso cuyas generosidades póstumas para con su casa indican tenía una bien provista bolsa y hacen sospechar si será posible identificarlo con otro dominico contemporáneo del mismo nombre, beneficiado en la villa de Puerto Real—esto indica estaba fuera de la Orden si bien con dispensa pontifical y generalicia—contra el cual sus enemigos formularon graves acusaciones ante el consejo jerezano. En el centro del arco había una ornacina en que se veneraba la imagen de Jesús atado a la columna y a sus lados dos figuras orantes, una del apóstol San Pedro, llorando sus negaciones, y otra de un religioso dominico, que no era otro que Fr. Jordán, pero que, perdiéndose con el tiempo su memoria, se identficó con el obispo Sanctis, según consigna el historiador local D. Francisco de Mesa Xinete al promediar el siglo XVIII. Un documento anterior, no ya a la muerte del obispo de Cartagena de Indias sino a su elección para el episcopado, va a permitirnos deshacer esta leyenda, sin más que transcribir unas líneas del mismo, después de señalar su data, el 21 de Mayo de 1550. Se trata de la concesión del patronato del altar referido con la bóveda y enterramiento existente al pie del mismo al veinticuatro jerezano Francisco Martínez de Truxillo, de quien lo habrían los caballeros Ponce de León, de la rama de esta ilustrísima familia, que por tener sus casas principales en las inmediaciones del mercado viejo de Jerez, llamaron los Ponces del Mercado para diferenciarlos de otros sus parientes.

> «como yo el dicho francisco martinez de truxillo tengo voluntad en fin de mis dias de permanecer e ser sepultado mi cuerpo e de mis herederos e subsesores en esta santa casa e porque al presente tiene en la claostra una capilla e oratorio e humilladero, la cual *mandó faser de sus bienes frey jordan*, frayre del dicho monesterio defunto que aya gloria, e como la dicha capilla e oratorio está fecha toda la mayor parte della fasta agora no se ha pedido ni dado a ninguna persona e consiguiendo mi voluntad pido a los dichos señores prior e frayres que me concedan e den la dicha capilla e humilladero segund e de la manera que oy está por los limites e logares que se concedió al dicho frey jordan...» (62).

(62) Hemos encontrado en el archivo de protocolos notariales de Jerez de

La armas que se agregaron al arco primero con los blasones de Ponce y de Trujillo, la inscripción que al entierro se puso algunos años después y las repetidas menciones que en documentos del decenio 1550-60 se encuentran de Fr. Jordán, como fundador de la capilla de Jesús de la Columna en el claustro de los Predicadores, hacen innecesario insistir más en el error que suponía identificar la estatua orante del referido religioso con el maestro Sanctis, siquiera éste no solamente hubiese honrado más que suficientemente su casa nativa para merecer el recuerdo de una estatua, sino que figura con justicia en el largo elenco de los bienhechores del convento de Santo Domingo xericiense (63).

## VI

*La actividad de Fr. Dionisio de Sanctis como escritor.—Escasas noticias acerca de sus obras.—El catecismo para la enseñanza de los Indios.—Su contenido.—Suerte del mismo.*

No hablan los numerosos escritores que hicieron mención del Maestro Sanctis, aunque siempre de pasada, de su actividad como escritor; y fué menester que, en tiempos recientes, el P. Fr. Paulino Quirós hablara de su intento de reformar la catequesis en su diócesis de Cartagena componiendo para ello un catecismo que paraba en los ricos fondos del Archivo de Indias de Sevilla, para que se le diese un lugar entre aquellos dominicos andaluces que manejaron

---

la Frontera este interesante documento, autorizado por el escribano del número Dionisio Alvarez en la fecha arriba indicada. Por los datos ciertamente preciosos que contiene, los cuales no solamente ilustran la historia del convento, sino la de la familia Truxillo y aun la del arte en Jerez, por darnos nombres de maestros constructores cuyo estudio a fondo interesa, merece publicarse íntegramente Algunas noticias interesantes que completan la carta de concesión del entierro de Fr. Jordán, se encuentran en el archivo del Marqués de Casa Vargas Machuca, *Notas de D. Sancho Basurto.* Apellido Trujillo. Igualmente en el trabajo de D. Juan Moreno de Guerra: «*Patrones para el cobro de la moneda forera en Jerez de la Frontera*». (*Revista de Historia y Genealogía española,* año VII, 156.) La cita de Mesa Xinete corresponde a *Historia... de... Xerez de la Frontera,* parte 2ª, cap. XIV, 364.

(63) Cfr., fundación de capellanía en el entierro del claustro de Santo Domingo y altar le Jesús de la Columna por D. Francisco Martínez de Trujillo en 28 de diciembre de 1556, escribano Francisco Franco y testamento de aquél otorgado cerrado en 5 de septiembre de 1556, 355 del registro.

la pluma como lo tenía ya en el *Sacrum Theatrum* de Fontana entre los que honraron su hábito con las ínfulas pontificales. Como se verá, no ha sido afortunado el primer bibliógrafo que estudió la obra literaria de Fr. Dionisio de Sanctis, que resulta abultada y desfigurada; y aun cuando en el fondo algo de razón no le faltó para desdoblar en varias, la que a nuestro modesto entender es una sola producción, nos vamos a limitar a considerarle como autor de un catecismo para indios, entretanto que no aparezcan otras muestras de la actividad de quien durante los años de su colegiatura vallisoletana estudiaba ansiosamente las obras de los Padres y teólogos clásicos apostillándolas y resumiéndolas y con el bagaje científico que tal preparación, seguida de los años de enseñanza que su grado magistral supone, no consideró tarea impropia de su actividad dedicar su saber y su tiempo a escribir un trabajo al parecer tan sencillo y de tan poca significación literaria como un catecismo, encaminado a enseñar los rudimentos de las verdades cristianas a gentes tan rudas y de tan corta inteligencia como los indios de su vasta diócesis de Cartagena (64).

El P. Fr. Jesús J. Sagredo, O. P., en su ensayo bibliográfico sobre la Provincia dominicana de Andalucía, que pide urgentemente un revisión y una incorporación al mismo de escritores y obras que en él faltan, nos da la siguiente ficha bibliográfica de Fr. Dionisio de Sanctis, a la cual precede un resumen de su vida, sacado de lo escrito por el P. Quirós, sin mejora ninguna a pesar de haber dispuesto de una colección bastante completa de las actas de Capítulos Provinciales de Andalucía de la segunda mitad del siglo XVI, cuyo paradero se desconoce hoy.

---

(64) Sobre la actividad intelectual desarrollada por el maestro Sanctis durante sus años de colegial en Valladolid, dice el P. Arriaga, recogiendo las memorias que aún perduraban en su tiempo y a las que daban base las anotaciones que en muchos libros de la biblioteca conventual se encontraban: «Hállanse en el colegio libros antiguos de Santos Padres, que en breves días los pensaba y apuntaba. Arrimó al buen caudal infatigable trabajo y continua aplicación, con que se hizo hombre docto y consumado» (*Historia del Colegio de San Gregorio*, II, cap. V, 87). Tales actividades, en la mayoría de los casos se traducen en la composición de obras fundamentales, máxime entre los que se dedicaron a la enseñanza; y así es de presumir que no sea el Catecismo indiano la única producción salida de la pluma del Obispo de Cartagena, no teniéndose noticia de sus trabajos por haber quedado inéditos, perdiéndose después.

a) *Cartilla para enseñar a leer a los Indios.*

b) *Doctrina Cristiana para los Indios.*

Tiene dos partes; la primera consta de 11 capítulos, y la segunda de tres capítulos. (ARCHIVO DE INDIAS, 2-2-10.)

c) *Exhortación a todos los precepto(res) de la doctrina de lo que deben hacer para que tenga efecto su trabajo.* Año 1577.

ch) *Breve y muy sumaria institución de grande utilidad para enseñar los nuevos en la fe de lo que deben creer y obrar y de que se han de apartar para ser buenos cristianos.*

Dedicatoria al Sr. D. Juan de Obando, Presidente en el Real Consejo de Indias.

d) *Cartilla y Catecismo Cristiano que compuso... para instrucción de los Indios y demás fieles de su diócesis.*

Tenemos, pues, mencionadas no menos que cinco obras de tipo catequístico y las cuales parecen haber sido escritas todas durante el pontificado del P. Sanctis sin indicaciones—salvo una—ni de archivo o biblioteca donde se encuentren ni aun siquiera de si se imprimieron o están aún inéditas. Había que buscarlas, y los resultados de nuestra labor han sido los siguientes (65):

En el Archivo General de Indias de Sevilla, sección *Real Patronato,* 196-10, encontramos una de las producciones registradas por el P. Sagredo y acaso la clave del desdoblamiento en varias de la misma, origen de la nutrida ficha bibliográfica transcrita antes.

*1577 / Nuevo Reyno de Granada / Gobierno. / Cartilla y Catecismo Cristiano que compuso Don Frai / Dionisio de los Santos / Obispo de Gartagena de / Indias y antes prior del Convento de Dominicos / de Granada para instrucción de los Indios y de / más fieles de su diócesis / Presentado al Presidente / del Consejo de Yndias en 16 de Agosto.*

Al dorso esta otra inscripción ilustradora de las vicisitudes por que pasó el escrito y de la posible fecha de su composición.

---

(65) SAGREDO, *P.* FR. JESÚS J., O P., *Bibliografía dominicana de la provincia Bética. O. P.,* Almagro 1922, 144-45 El P. Paulino Quirós, en sus ricas en noticias, pero desordenadas biografías contenidas en *Apuntes y documentos para la historia de la provincia dominicana de Andalucía,* I, *Biografías,* Almagro 1915, *Fr Dionisio de Sanctis,* 274-77, dió ya noticia así de la existencia del Catecismo indiano como del paradero actual de uno de sus ejemplares manuscritos, el Archivo General de Indias de Sevilla. *Suum cuique.*

*Cathecismo de Fray Dionisio de sanctis / Recebido en 16 de agosto de 1575 / llévese al señor fiscal / ase de traer con éste el cathecismo que el Con / sejo tiene ordenado para las Indias para cote / jarlos.*

Sigue ahora el verdadero catecismo en veinte y un folios, numerados recientemente a lápiz, y al cual encabeza esta otra inscripción, parte de la cual se corresponde con el apartado *ch* de la nota copiada al principio.

+. *Breve y muy sumaria instrucción de gran utilidad para enseñar los nuebos en la fe de lo que deven creer y obrar y de que se han de apartar para ser buenos cristianos ordenada por el muy reverendo padre fray dionisio de sanctis maestro en Santa theología de la Orden de los Predicadores (añadido de otra mano) y Obispo de Cartagena en las Indias.*

Sigue ocupando los folios 1 al 2r:

*Epístola declaratoria al ylustrísimo y reverendísimo señor don Juan de Ovando, presidente en el Real Consejo de Indias y de la Hazienda de la magestad del Rey nuestro señor que Dios guarde.*

*Incipit* del manuscrito: Breve y muy sumaria... *Explicit*... de la muger y lo de la muger también del marido.

Comprende Epístola cit. fol 1 a 2r. *Exhortación a los preceptores de la doctrina de lo que deven hazer para que tenga efecto su trabajo* (fol. 2v y 3v). Sigue después el texto hasta completar los veintiún folios.

Acerca de la estructura interna de las obras, que si el curioso lector ha tenido la curiosidad de confrontar los distintos trabajos atribuídos en la *Bibliografía dominicana de Andalucía* con las diferentes inscripciones que se acaban de copiar, habrá llegado al convencimiento de que se trata de una obra única cuyas distintas partes y aun encabezamientos se han tomado por otras tantas—consecuencia de fiarse de las notas enviadas por copistas sin comprobarlas personalmente—, copiaremos lo que en la misma se dice y la tabla de sus capítulos, que es lo que parece lo más breve. «Va la presente obra dividida en dos partes, la primera de lo que se debe creer y obrar y de qué apartar y qué se tiene que pedir al Señor. La segunda trata de cómo han de ser examinados y enseñados en el matrimonio los adultos que piden ser cristianos.» La primera

contiene once capítulos y tres la segunda, los títulos de los cuales son los que siguen:

*Capítulo 1.°*, del orden que se ha de tener en enseñar la doctrina.

*Capítulo 2.°*, de la nescesidad que uvo de dar esta forma de enseñar la doctrina christiana.

*Capítulo 3.°*, en que se pone la forma de enseñarlos en lo que han de creer.

*Capítulo 4.°*, de los santos sacramentos con su breue declaración.

*Capítulo 5.°*, de lo que debemos obrar.

*Capítulo 6.°*, de los mandamientos de la santa madre yglesia y de las obras de misericordia.

*Capítulo 7.°*, que trata de las cosas de que nos devemos de apartar.

*Capítulo 9.°* (sic), de las virtudes principales que se ponen contra estos vicios capitales.

*Capítulo 10.°*, de los sentidos corporales y de los enemigos del alma.

*Capítulo 11.°*, de lo que debemos pedir a Dios en nuestras oraciones.

Como se ve, saltándose del capítulo séptimo al noveno, los once capítulos anunciados en el proemio quedan reducidos a diez, bien por omisión del copista—lo que no parece probable, pues la materia no presenta lagunas—o bien por error en la cuenta que de aquéllos se hizo al formar su tabla.

Los tres capítulos de la segunda parte llevan los títulos que siguen:

*Capítulo 1.°*, de cómo se han de recibir y examinar los infieles adultos quando piden ser cristianos.

*Capítulo 2.°*, del matrimonio de los infieles con presupuestos para ello.

*Capítulo 3.°*, de cómo se deue usar destos presupuestos con algunas advertencias de gran importancia.

Pues nos proponemos dar el texto íntegro de la producción catequística de este prelado que se preocupó tanto de la buena marcha de las doctrinas, eje de toda la máquina de la evangelización

indiana, nos limitaremos a señalar ahora la suerte que le cupo hasta nuestros días (66).

Compuesta muy a raíz de la primera visita del prelado de Cartagena a sus diocesanos y remitida a la península, se recibió el Catecismo en el Consejo el 16 de agosto de 1575, y con la pasividad característica de nuestra burocracia de aquel siglo se ordenó se le estudiase comparativamente con el catecismo oficial antes de que el alto cuerpo tomase acuerdo sobre la aprobación o desestima de la pretensión del maestro Sanctis. Y como el obispo cartaginense murió en 1577 y nadie hizo nuevas instancias, allí quedó el opúsculo hasta que en nuestros días se paró la atención en él dándole a conocer como curiosidad histórica, privado de la finalidad inmediatamente práctica con que se escribió (67).

HIPÓLITO SANCHO DE SOPRANIS

(66) No entramos en el estudio de las causas que movieron al maestro Sanctis a escribir la obrita que examinamos, pues ya de ellas se ha tratado antes al ocuparnos del episcopado de aquél transcribiendo algunos pasajes de la epístola al presidente Ovando que lo precede y seguramente suscribirían muchos de los obispos que contemporáneamente a él regían sedes de la América del Sur.

(67) Estos datos se encuentran en el dorso de la cubierta del ejemplar del catecismo que se conserva en el Archivo de Indias de Sevilla y hemos estudiado ya hace algunos años. Como se ve, si en 1575 se había recibido en el Consejo hubo de componerse rápidamente y recién llegado a Cartagena Sanctis, pues, como se sabe, éste no fué preconizado obispo hasta 1574 y aún hubo de tardar algo en embarcar y, una vez llegado, en recibir la consagración episcopal, que, como se sabe, no se confería a los prelados de sedes indianas hasta que se encontraban en ellas o, por lo menos, en el continente o islas de América.

# La labor africanista del P. José Lerchundi, O. F. M.

Hace un siglo, el 12 de septiembre de 1851, en la quieta villa de Asteasu, arrodillado a los pies del Ilustrísimo Señor D. Severo Andriani, Obispo de Pamplona, con el simbólico rito del corte del cabello o *tonsura,* ingresaba en el número de los clérigos un joven franciscano. Frisaba los dieciséis años (había nacido en Orio el 24 de febrero de 1836) y, a su vista, el pueblo piadoso rememoraba a S. Antonio, siempre joven y acaramelado en la imaginación de los artistas. Aquel acto sencillo era el espaldarazo con el que se le armaba caballero, el arranque de una vida apostólica, cultural y diplomática de las más jugosas que conoció el siglo XIX. Se llamaba el fraile Fr. José Lerchundi.

No tenemos la pretensión de quemar unas salvas en honor de este centenario, aun cuando a otros más livianos y baladíes ha pretendido nuestro siglo estrujar un hipotético jugo.

Once años más tarde, el 19 de enero de 1862, frente a las costas de Tánger, el P. Lerchundi sufría un vómito de sangre. Con tan endebles credenciales opositaba la plaza de misionero de Marruecos, digna de una entereza de espíritu y de una fortaleza física excepcionales.

«Hace más de treinta años que pasó por Madrid con rumbo a las costas de Marruecos un fraile franciscano a quien sus hermanos en religión creían condenado a una muerte segura y próxima. Frecuentes hemoptisis aniquilaban su organismo consunto. La cara

afeitada, pálida y enjuta, semejábase a la de un asceta, digno de ser copiado por un pintor místico, que hiciera resaltar con arte la frente ancha y abombada bajo la cual resplandecían unos ojos grandes y expresivos, en cuyas tristes miradas se veía palpitar una suprema resignación. Pensaba en la muerte y, obedeciendo mandatos superiores, marchaba a esperarla en la tierra adonde su gran P. San Francisco envió en vida apóstoles, no sólo para predicar las verdades de la fe católica, sino para fortalecer el espíritu de muchos cristianos que por aquel entonces vivían en dichos países, sufriendo penalidades sin cuento» (1).

Los pronósticos humanos celebraban ya los funerales del Padre Lerchundi, pero en aquella cara afeitada y pálida pinceló el paso de muchos soles el tono cetrino, y una barba blanca, amplia y veneranda, sirvió de marco a su figura popular de apóstol en las postrimerías de su vida.

Tan modestamente entró en el Reino del Magreb el más notable y eficaz de los diplomáticos europeos del siglo XIX en tierras del Islam. Sin estrechar la noción de diplomacia a su mezquina definición peyorativa—actualmente la más popular y quizás fundadamente—de política de guantes blancos y manos sucias, entendemos por diplomacia el proceso amistoso por conseguir el abrazo de dos o más naciones, y la comunicación mutua de sus bienes espirituales, culturales y materiales.

Vista la diplomacia a través de su original prisma seductor y elevado, el P. Lerchundi destaca entre los diplomáticos españoles del siglo XIX como el de más limpia ejecutoria (que no amengua los méritos de los demás) ante el Islam, al pretender trasplantar al alma marroquí cuanto de más valioso posee el alma española: su religión, su cultura y su beneficencia.

Creemos oportuno manifestarlo en días de verdadera obsesión africanista. Nunca como hoy se han postrado a los pies del problema marroquí la fatigosa investigación archivista y las galas literarias españolas, y no precisamente en un galanteo estéril, sino en la febril y digna producción, de la que son exponentes las re-

---

(1) DR. TOLOSA LATOUR, *El P. José. Recuerdos de la vida y obras de un fraile Franciscano*, Madrid 1896, 19-21.

vistas *Africa, Cuadernos de estudios africanos*, y las serias investigaciones patrocinadas por la Dirección General de Colonias.

A pesar de la excelente intención de tan destacados africanistas, la obra hasta el presente producida destaca cimeramente tres aspectos verdaderos de la actividad española en Africa: el político, el militar y el colonial, pero deja entre bambalinas el aspecto principal y más glorioso—por más desinteresado—del problema secular: el religioso. No es que se soslaye de intento, sino que, o por afición o por preparación, se ha preferido estudiar los restantes, y lo confesamos que con acierto.

En consecuencia, las publicaciones africanistas se resienten de esta relegación, que no supone desprecio. Ilógicamente queda fuera de combate el P. Lerchundi, quien no por llevar un hábito ha de ser encuadrado tan sólo en las crónicas de su Orden. El P. Lerchundi no puede considerarse como un mero personaje más de la historia de Marruecos: él representa, en el siglo XIX, toda una institución, que unas veces es tolerada por gobiernos liberales que no se atrevían a desplazarla porque constituía quizás el único lazo de unión entre ambos Gobiernos, otras buscada y mimada para fines rastreros; otras, espoleada con cariño desde la corte; él representa a la Religión, con todo el cortejo de sus virtudes, que conmovieron, a lo largo de siete siglos de historia sangrienta, el corazón marroquí, donde acunaba el más cerril fanatismo, hijo de una total sumisión a la santidad e infalibilidad de la doctrina musulmana.

Publicaríamos nuestra ingenuidad si pretendiésemos ceñir la labor africanista del P. Lerchundi a un breve ensayo. Con los documentos del archivo de la Misión de Marruecos escribió el Padre José López su interesante *Biografía documentada del P. Lerchundi*, que, a decir verdad, estaría mejor subtitulada *Documentos para una biografía* (2). Pero quedan aún sin explorar los Archivos de la Curia Generalicia de la Orden Franciscana, el Archivo de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, que completarían

(2) P. JOSÉ MARÍA LÓPEZ, O. F. M., *El P. José Lerchundi. Biografía documentada*, Madrid 1927. De los documentos pacientemente recogidos por el P. López nos serviremos gustosamente en nuestro estudio.

valiosamente lo ya publicado, pero este último Archivo guarda secreto de los documentos que no han cumplido los cien años.

Estudiaremos sintéticamente los títulos que posee el P. Lerchundi para ser considerado como el más conspicuo de los africanistas españoles del siglo XIX.

## I.—Diplomático sin frac

Con treinta años de íntimo contacto con el pueblo marroquí-bereber, delineaba el P. Lerchundi un código de atinadas observaciones de la diplomacia española ante el Islam. Presentó su código en un sencillo artículo del *Eco Mauritano* (3), sin pretensiones petulantes, sin rimbombantes autoapreciaciones. Pero en su desnudez y brevedad descubre la penetrante sagacidad, la exquisita prudencia y el desbordante cariño de su alma ante el pueblo marroquí. No en vano había llegado a sus costas retando, en un lance de honor espiritual, a la muerte que acechaba en su mismo organismo endeble.

Bajo el título de «Medios prácticos para la civilización de Marruecos» anidan seis escuetos cánones, cuya precisión examinamos brevemente.

A la pregunta «¿Qué medios se han de emplear para que la verdadera civilización penetre en Marruecos?», que flotaba, sin duda, en los ánimos de todo observador africanista, responde el P. Lerchundi:

«1.º—*Que todos los europeos, así las autoridades como los súbditos, vivamos perfectamente unidos con los vínculos de una amistad verdadera.*»

Un artículo que puede parecer liviano, cuando no inútil, y que—muy al contrario—es la clave del éxito. No olvidemos que nos situamos en pleno corazón mahometano. Para Mahoma no existe otro lazo de unión entre individuos y entre sociedades que la fe

(3) *El Eco Mauritano*, de Tánger, número extraordinario del 10 de mayo de 1893.

en Allah. Todos los que la tienen, sean egipcios, árabes, congoleses o indios, forman parte del *pueblo santo,* de la familia de los predestinados. Quienes no posean esta fe, aun cuando fueren árabes de pura raza e hijos, padres o hermanos de fervorosos mahometanos, son los réprobos, los gentiles, a quienes se ha de declarar la guerra hasta el exterminio. Quien vive la doctrina de Mahoma será siempre un predestinado, y en cualquier parte del mundo, sin que sea obstáculo alguno su origen espúreo o su acendencia judía, cristiana o hindú, se reconocerá la plenitud de sus derechos ante Dios y ante las autoridades musulmanas.

Para un pueblo que ha desmoronado las barreras tradicionales de lenguas, razas y vínculos familiares para justipreciar tan sólo el vínculo religioso, es una medida fundamental el que aparezca externamente manifiesta la unidad que engendra una misma religión. Por ello, la religión cristiana (representada en Marruecos por los europeos) había de formar, sobre todas las naciones, lenguas y aspiraciones políticas, un bloque compacto, si no quería ser considerada como una religión efímera e incapaz de producir el fruto fundamental de toda religión: unir íntimamente a los hombres bajo la dirección y amor de un mismo Dios.

Una triste experiencia había confirmado al P. Lerchundi en la primacía de este artículo, fundamento de una provechosa labor en el corazón marroquí.

«2.—*Que todos hagamos guerra sin cuartel a la inmoralidad en cualquier punto o bajo cualquier aspecto que se presente.*»

En este escollo se estrellaron siempre las más auténticas epopeyas religioso-misioneras. En la conquista y colonización de América por los españoles, en la de las Indias Orientales por los portugueses, en las posteriores colonizaciones británicas en la India y en la América del Norte, lo mismo que en las holandesas y francesas a través del Pacífico, la labor heróica de los misioneros, sellada con sangre, su prestigio y su iniciación en el corazón indígena, tambalearon y cayeron frecuentemente como un muñeco de feria, tocados por la pelota certera de la estragada conducta moral, de la sed de rapiña y de la ceguera de la ambición.

Las colonias—lo dice la historia—han sido nidos de víboras, refugio de indeseables y de aventureros. Presentar a un pueblo, pro-

fundamente religioso como el mahometano, la fachada semiderruída de nuestro catolicismo colonial, significa inclinarnos abyectamente ante una religión falsa, pero quizá más sinceramente vivida por sus secuaces que la verdadera por los suyos. La objeción nada a flor de labios: los oficiales, los militares o los colonos que de diversas naciones tocan las costas marroquíes no desembarcan en plan de beatos o de penitentes anacoretas. Recogemos la objeción y no tratamos de penetrar en el santuario de los derechos individuales; constatamos tan sólo un hecho social de trascendentales consecuencias.

«3.°—*Que ninguno de nosotros haga reclamaciones injustas al gobierno del Sultán ni a sus autoridades.*»

Aprovecharse de la fuerza para logro de reivindicaciones injustas es ahogar en los gobernantes el principio de la equidad y de la justicia, innato en el hombre; es degradarse ante el débil y abrir un boquete a la injusticia en la futura mutua política.

Los altibajos de la política hispano-marroquí, con su sarta de persecuciones, de protecciones y de períodos neutrales, indican junto con el fanatismo de los mahometanos la justa venganza de una política no siempre limpia de intereses rastreros. ¡Lástima que, en las masacres, las víctimas eran no los arteros políticos que las provocaban, sino los heróicos misioneros que, muy a su pesar, los representaban!

4.°—*Que todos seamos enérgicos en las reclamaciones justas que se hacen al mismo gobierno marroquí, sin cejar ni ceder en la demanda hasta obtener la justicia que se pide, ayudándonos mutuamente si fuera necesario.*»

Es el retrato auténtico del misionero franciscano de Marruecos, inflexible ante la justicia como insobornable a la traición. Así se comprende que el martiriologio misionero marroquí cuente con tan numerosa galería de héroes. No defendían tan sólo los postulados de una causa justa; mostraban, al mismo tiempo, la virtud de una religión que da fuerza para no sucumbir ante los mayores tormentos en defensa de su inmutable ideal.

«5.°—*Que hagamos las obras de caridad que podamos a todos, sin atender si es moro o judío, amigo o enemigo.*»

Si lo que una nación protectora busca en territorio protegido es el bienestar y progreso de quien no puede valerse sola, la consecuencia destila legítima. Y si, además, se quiere empalmar nuestra actuación colonial con la idéntica política de los Reyes Católicos lucirá siempre en el frontispicio del código colonial el lema de las leyes de Indias: que los indios «sean doctrinados y enseñados con el cuidado, caridad y amor, conveniente a nuestra santa fe, y tratados con la suavidad y templanza que tantas veces está mandado» (4).

«6.°—*Que enseñemos siempre de palabra y por escrito doctrinas sanas y morales; pero absteniéndonos, por las circunstancias especiales de este país, de herir a alguno en sus creencias religiosas, pues la experiencia enseña que esto produce resultados fatales.*»

Dejamos al gusto y a la convicción de cada uno el juicio sobre las leyes que prohiben el apostolado directo entre los mahometanos en tiera marroquí.

Sobre la realidad de un *statu quo* legal existente, varía la consigna de la actividad misionera. El celo del P. Lerchundi va de las bridas de la prudencia y de la delicadeza: es preciso expandir en todo momento, sirviéndose de la palabra cuanto del escrito, doctrinas sanas y morales que—como de derecho natural—son del acervo común de todos los pueblos y de todas las religiones; añadir a estos principios que admite cualquier noble corazón otros que son propios de nuestra religión, siempre que no hieran los sentimientos religiosos ajenos. No olvidemos que la *guerra santa* contra el infiel (no mahometano) es un estado normal de la religión mahometana, y que si el mutuo contacto con otros pueblos y el deseo de ingresar en el consorcio de las naciones han limado las punzantes aristas de este temible grito subversivo, un apostolado fogoso, pero indiscreto, podría reavivar la llama que tan fatales incendios provocó.

Podríamos ilustrar este Código del P. Lerchundi con aguafuertes vivos cuales nos ofrecen abundantemente las páginas de la his-

(4) Lib. IV, tít. 4, ley 2...

toria. Mas nuestra tarea en esta ocasión es únicamente la de señalar las flores donde pueden libarse néctares para un más rico panal.

El P. Lerchundi lanzó sobre las tinieblas de las relaciones hispano-marroquíes la bengala orientadora de sus experiencias, pero no hubo quien la recogiera, y la política africanista contemporánea continuó preñada de tanteos, de desaciertos y de frialdades, que engendraron las tristes páginas de nuestra historia en Marruecos en la segunda mitad del siglo XIX.

Un diario cuyo solo nombre—*El Liberal*—es una garantía de desinterés, escribía, a la muerte del P. Lerchundi:

«Entre los entusiastas propagadores de la política activa hispano-marroquí, ninguno como el fraile ilustre que acaba de bajar al sepulcro. Muy pocos son los que hoy con fundamentos y razones conocen de estos asuntos y saben averiguar los problemas de la estéril causa que en la actualidad persigue España en Marruecos... Durante largos años ha sido (el P. Lerchundi) el mentor de las cuestiones hispano-marroquíes; pero *in nomine*, porque, de haberle complacido, otros seríamos en aquel país y otra fuera nuestra preponderancia en Marruecos» (5).

La sinceridad de las intenciones del P. Lerchundi, consecuencia de su genuino espíritu apostólico, trascendió al pueblo marroquí y a sus jefes. Era él un europeo, quizá el único en ocasiones, en quien se podían depositar las más delicadas encomiendas, los más fricionados y frágiles asuntos, las más solemnes embajadas. Es lógico que en él se posaron los ojos y la confianza del Gobierno español para iniciar las gestiones ante el Sultán.

«España tenía ciertas cuestiones pendientes de cumplimiento por parte del Gobierno marroquí, siendo una de ellas el artículo 8.° del tratado de paz de 1860, referente a la concesión hecha a España por el Sultán del territorio suficiente en la costa del Océano, junto a Santa Cruz la Pequeña, para la formación de un establecimiento de pesquería, como el que España tuvo allí antiguamente.

Reiteradas veces propuso el Gobierno del Sultán al Gobierno español que éste renunciase a los derechos que le concedía el citado art. 8.°, a cambio de una fuerte indemnización en metálico; pero

(5) *El Liberal*, 9 de marzo 1896.

el Gobierno español rechazó con gran acierto la propuesta y dió las oportunas instrucciones a su Ministro en Tánger, Excelentísimo Sr. D. José Diosdado, para que pasase a Marruecos y conferenciase con el Sultán sobre este asunto (6).

El notable diplomático escribe al P. Lerchundi pidiendo su preciosa colaboración. Apunta un diario: «Hace pocos días fué a cumplimentar al Emperador de Marruecos una embajada española... El Embajador extraordinario deseó que le acompañase nuestre ilustre amigo el M. R. P. D. José Lerchundi, superior de las Misiones españolas en Marruecos, cuyo elogio más cumplido se hace consignando su nombre. Nadie ignora que brilla grandemente por su virtud, por su saber, por la pureza de sus doctrinas, por sus nobles sentimientos, por su modestia y, en fin, por otras prendas que honran o enaltecen a los mejores católicos. El aludido quísole a su lado por constarle que posee a maravilla el árabe y que aun no pocos de aquellos infieles le respetan profundamente...» (7).

Accede el P. Lerchundi y se efectúa la Embajada en medio de una corte fastuosa y según los cánones del ceremonial. Al P. Lerchundi, como a profundo conocedor de la lengua árabe, se le destina a corresponder con un discurso a la bienvenida del introductor de Embajadores. Fué también él quien dirigió un discurso al Sultán y quien, único compañero del Embajador español, tomó parte en las entrevistas particulares, sirviendo de mediador e intérprete entre el Sultán y el Embajador español.

Es de notar la viva simpatía del Sultán hacia el P. Lerchundi, nacida principalmente de la perfección con que hablaba el árabe. El Sultán inquirió con femenina curiosidad sobre los puntos fundamentales de la religión católica y el modo de vida de los franciscanos. La ocasión se presentaba que ni pintada, y el P. Lerchundi la aprovechó para catequizar al Sultán en los votos religiosos y en los principales preceptos de la Regla franciscana. Pueden suponerse la extrañeza y la admiración del Sultán ante el solo nombre de castidad y pobreza, conceptos tan antípodas del harem y del oro, permisiones del Corán y supremas aspiraciones del mahometano. No es aventurado el afirmar que esta plática entre el Sultán

(6) López, o. c., 106.
(7) *La civilización*, IX, 1882, t. XXX, 502-510.

y el P. Lerchundi pudo más, en su admiración por la vida cristiana, en el corazón del Sultán a favor de España que el frío cálculo de la diplomacia oficial. No podría menos de admirar una Religión y una nación que producían hijos tan heroicos en el cumplimiento voluntario de una norma de vida tan repulsiva a la naturaleza humana.

El mismo P. Lerchundi expresa el éxito de su actuación: «Le hice ver (al Sultán) que hubo en tiempos antiguos religiosos nuestros en aquella ciudad y en otros puntos del Imperio. Díjele que aun conservábamos las cartas reales de sus antepasados, las cuales vió después con gusto, y tomé de aquí motivo para conseguir de él casas o terrenos en aquellos puntos donde no tenemos establecida Casa Misión. Después vinieron a felicitarme algunos magnates porque había quedado el Sultán contentísimo, lo cual se vió por los efectos.» Y va enumerando los selectos y valiosísimos regalos que recibió, tanto del Sultán como de los magnates de su corte.

España había destacado sus más hábiles Embajadores para conseguir, tras de tantos años de forcejeo diplomático, unos trozos de tierra marroquí para propiedad de su Gobierno. El fraile inerme, pero sagaz diplomático, conseguía espontáneamente, con el único argumento de su sublime misión evangelizadora, los terrenos para construcrión de nuevos focos de espiritualidad. Era una página de hábil diplomacia para la Iglesia y, de rechazo, para España, madre y tutora de aquellos misioneros.

A la Embajada española de abril de 1882 correspondía la marroquí de junio del mismo año. El 16 de junio escribía al P. Lerchundi la Subsecretaría del Ministerio de Estado:

«Muy respetado Sr. mío: Mi Jefe el Sr. Subsecretario de Estado me encarga diga a Vd. que mañana es preciso acompañe Vd. al Embajador marroquí en la audiencia con Su Majestad a fin de que pueda Vd. traducir las palabras que le dirija, así como lo que SS. MM. y AA. se dignen dirigir al enviado del Sultán» (8).

Al notificar el mismo P. Lerchundi como Prefecto de la Misión a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide la celebración de ambas Embajaladas, en una relación que asombra por su precisión

(8) Archivo de la Misión de Marruecos. Tánger, leg. 31.

telegráfica y por la sencillez con que recoge tan trascendentales acontecimientos de la historia de la Misión, dice: «Tuve que realizar un doble viaje a Madrid con el Legado Mauritano. El Rey de España y sus ministros me honraron con su atención, con su favor y con su ayuda; les manifesté que lo que más me interesaba era que favorecieran realmente nuestras misiones y que me concedieran el dinero necesario para la fundación del nuevo Colegio (se trata del Colegio de Misioneros para Marruecos, fundado en Chipiona): lo cual lo cumplieron en la primera de las Embajadas, de tal manera que inmediatamente comenzamos a restaurar el nuevo Colegio, que fué solemnemente inaugurado el 8 de septiembre» (9).

El P. Lerchundi no era corto en palabras ni en obras ni en peticiones, siempre que sobre el tapete se barajasen los intereses de la misión. Y en el Santuario de Nuestra Señora de Regla, de Chipiona (Cádiz) nacía una nueva familia de embajadores espirituales que escribía una gloriosa página de historia marroquí y que, con su labor benéfico-cultural, tendía los brazos a través del Estrecho para abrazar dos pueblos de religión y de ideales tan dispares.

En diciembre de 1885 tiene lugar una nueva Embajada del Sultán marroquí a la corte de España. Toda una política española de somnolencia y despreocupación respecto a los intereses de Marruecos dejaba vislumbrar un final trágico en las relaciones hispano-marroquíes. Con la conciencia de una inminente tormenta surge la espontánea reacción. A los tres años de la mutua Embajada ya descrita envía una nueva el Sultán de Marruecos. El P. Lerchundi tiene parte activa en la Embajada: su labor no se ciñe a traducir los discursos; él es el centro equidistante, igualmente amado y apreciado por ambos bandos, un principio de garantía y de sinceridad por su conocida y admirada labor africanista.

Un diario de Madrid, en su crónica del acontecimiento, escribe: «El P. Lerchundi es una de aquellas personas que más simpatías saben conquistarse entre toda clase de gente, que más cariño inspiran a los que lo tratan y mayor respeto infunden a la generalidad. Nadie ignora que si en el mundo hay sabios, es él uno de ellos; que si de alguien puede afirmarse, sin osadía, que todas sus obras

(9) Borrador, en el Archivo Misión Tánger, leg. 26.

respiran santidad, de él ha de ser forzosamente; y que si España debe algo a alguno de sus hijos, al P. Lerchundi es. ¡Feliz mil veces la tierra vascongada, que brinda a la patria con tan ilustres varones; que lo mismo produce guerreros dignos de la epopeya que sabios profundísimos, orgullo de nuestra nación!» (10).

En el ambiente, tanto español como marroquí, el P. Lerchundi es el gozne sobre el que gira la puerta que facilita el acceso recíproco del español a Marruecos y del marroquí a España. Hay algo en él que constituye el fermento de la genuina diplomacia: la transparencia de sus ideales de justicia y de bienestar para ambos pueblos, el propio y el de adopción; y el desinterés patente de sus gestiones, escollo difícil de evitar en las lindes de la diplomacia, donde el brillo de unos entorchados desboca, frecuentemente, al más prudente diplomático.

El moro como el español tenían pleno convencimiento de la justicia de una causa si llevaba el marchamo patrocinador del Padre Lerchundi.

Una tercera vez fué solicitada por el Gobierno español la mediación del P. Lerchundi en la Embajada oficial enviada a Rabat al Sultán Muley Hassan. Citemos la crónica de una revista contemporánea. Es ella el más valioso argumento de la genuina simpatía y del profundo aprecio que merecía a las autoridades marroquíes la persona del P. Lerchundi. Si la diplomacia es una elaboración de gabinete y sus triunfos son del dominio del abstracto ente estatal, la fascinación que ejercía el P. Lerchundi calaba el corazón y, con el corazón, ganaba al hombre entero a su causa.

Escribía *La Cruz*:

«Con ocasión de la Embajada que España acaba de enviar al Sultán de Marruecos, el P. Lerchundi, Prefecto Apostólico que de ella formaba parte, ha recibido del Sultán distinciones no dispensadas en la corte sherifiana ni aun a los más flamantes ministros de las potencias europeas. El 10 (de agosto de 1887), día de la recepción solemne, después de saludar al Ministro español y enterarse de la salud de la familia real, preguntó por su amigo el P. Lerchundi, quien le fué presentado y con quien cruzó frases muy amistosas.

(10) *La fe*, 23 diciembre 1855, n. 2684.

El R. Prefecto tuvo con el Sultán el día 12 una entrevista de dos horas y media, y para honrarle y distinguirle el Sultán le acompañó hasta la misma puerta de su palacio y al despedirle, estrechándole la mano al P. Lerchundi, le dijo varias veces: «Tú eres mi fiel amigo, tú eres mi fiel amigo», y llamando al Gran Visir le ordenó acompañara al P. Lerchundi hasta las afueras del palacio. Jamás el Sultán otorgó a nadie distinciones semejantes. Otras dos conferencias más tuvieron en los siguientes días, cuyo resultado y objeto es aún desconocido. Al hacerse la distribución de los regalos que son en tales casos de rúbrica palatina, Muley Hassan, al ver que en la lista que pidió no estaba su amigo el Gran Alfaqui de los cristianos, preguntó la causa y se le contestó que se había omitido su nombre y el del P. Buenaventura, que le acompañaba por expresa disposición del P. Lerchundi. Entonces el Sultán ordenó a sus dignatarios salir a comprar la mejor alfombra que hubiese en Rabat y la envió a los Padres como regalo imperial, juntamente con una espingarda del Sus, dos jaiques de seda finos y dos piezas de tela blanca de las que usan los moros para seldanes. De celebrarse es que el distinguido hijo de San Francisco, que la Santa Sede y España tienen al frente de la Misión Católica de Marruecos, haya sido honrado como merecen su talento y altas prendas personales. El talento y la virtud, cuando se juntan en una persona, que por otro lado sabe aprovecharlos en bien de la religión y de la patria, como el actual Prefecto Apostólico marroquí, concluyen por triunfar y por imponerse por su claridad misma, aun a los espíritus más recelosos y suspicaces, como lo es, naturalmente, el de Muley Hassan» (11).

No es la primera vez que esto sucede en la historia política de Marruecos. Hubo tiempo en que los Sultanes no admitieron a más Embajadores que a los franciscanos, sólo con cuya mediación fueron posibles tantas treguas de paz, tantos conciertos políticos y hasta tratados económicos. Es que veían en los misioneros, junto a su desprendimiento personal, el anhelo de resucitar moral y culturalmente su patria de adopción, aceptando gustosamente la muerte como estipendio de sus labores. Y a ese precio se compra el más suspicaz y receloso de los corazones, aun cuando fuesen tan laberínticos como los orientales.

---

(11) *La cruz*, II, 1887, 448-449.

En esta Embajada de 1887 fijó el P. Lerchundi su estocada maestra: un golpe astuto y triunfal de su diplomacia, con aquella fina sagacidad y buena sombra que caracterizaban al príncipe de los diplomáticos Metternich, cuya estrella declinara pocos años antes.

Sobre el mundo católico se posaba la espectación de un acontecimiento: el Jubileo Sacerdotal de León XIII. Un rebullir de homenajes hacia el anciano Jefe de la Cristiandad excitaba el amor propio de las naciones católicas por ofrecer al Romano Pontífice las más aquilatadas muestras de su sumisión y de su cariño. Tres Estados no católicos se sumaban al homenaje enviando a Roma su representación oficial: Turquía, Persia y Egipto. Las gestiones personales del P. Lerchundi ante el Sultán, hijas de su amistad íntima, sumaron a Marruecos al trío oriental.

No pasó por alto al Sultán su actitud avanzada ante el mundo árabe, presa en aquellos momentos de un nerviosismo y de una inquietud manifiestas, señales de una crisis en su actitud a adoptar ante el catolicismo. El P. Lerchundi venció la indecisión del Sultán y superó personalmente cuantas dificultades surgían a la realización de tan elevado proyecto. Fué una Embajada fantasma, conocida hasta el momento de su realización tan sólo por los interesados. El P. Lerchundi se presentó personalmente a la Reina María Cristina solicitando un buque de guerra para transportar al personal de la Embajada.

En el crucero «Castilla» llegó a Roma la Embajada. Los italianos, que, tras el sacrílego robo de los Estados pontificios, habían elevado sobre el pedestal del nuevo reino a un excomulgado, vieron en la Embajada un guante lanzado al rostro de un Estado por cuyo territorio pasaba—sin cumplimientos oficiales—la Embajada. Merced a las decididas gestiones del Cónsul español de Nápoles y a las del Embajador español en Roma abortaron los mezquinos propósitos de impedir el éxito de la Embajada, deteniendo los bultos que contenían los preciados dones que enviaba el Sultán a León XIII. El 25 de febrero de 1888 se celebró la recepción de la Embajada por el Sumo Pontífice, y el P. Lerchundi tradujo al italiano el discurso del Embajador marroquí, Sid Mohamed Torres.

Sid Mohamed Torres leyó: ...«Nuestro Soberano, cuya grandeza conserve Dios muchos años, desea cimentar la amistad con Vos sobre bases sólidas, y quiere que esta amistad sea íntima y es-

trecha, y que dure perpetuamente, porque conoce que Vos moráis en las regiones de la justicia, y que deseáis siempre el bien y la felicidad de todas las criaturas del mundo. Al mismo tiempo, nuestro Soberano desea renovar, corroborar y consolidar la amistad que ha existido hasta aquí entre los Religiosos Franciscanos y los Sultanes sus predecesores, a quienes Dios santifique» (12).

De la trascendencia político-diplomática de esta Embajada escribió el Conde de Coello:

«Pero ninguna misión tiene a mis ojos significación mayor, siendo además gratísima a España como al Santo Padre, que la que con nuestro concurso ha realizado el Sultán marroquí Muley Hassan y que todavía tenemos en Roma. Sea inspiración propia del Soberano marroquí, háyase debido, como dice el firmán imperial, a la estrecha amistad y consideración que Muley Hassan profesa a la Reina Regente de España, para quien esta Embajada no podía menos de ser cosa placentera; o débase a la merecida influencia y a los sabios consejos, siempre guiados por su amor al Cristianismo de nuestro representante en Marruecos, o del Prefecto Apostólico, futuro Obispo de Ceuta, el P. Lerchundi, es indudable la alta importancia de que la antigua Mauritania haya dado un testimonio tan elocuente como esta Embajada de que, al mismo tiempo que entra en los senderos de la civilización, quiere afirmar con un homenaje al Jefe Supremo de la Iglesia católica esa tolerancia magnánima concedida a todas las Religiones en el más importante imperio africano» (13).

Quien siguiera al detalle las dos entrevistas secretas entre el Sultán y el P. Lerchundi por decidir la Embajada, y la visita a la Reina Regente por conseguir el buque, puede imaginarse la parte que corresponde en este triunfo a la perspicacia diplomática del P. Lerchundi. Sin embargo, él se escabulló hábilmente a la hora del botín, como más tarde huiría de la mitra de Ceuta que ve sobre su cabeza el Conde de Coello.

Diplomático teórico y práctico, que hacía de su perspicacia pedestal para su acción, y de su acción escuela para sus sucesores, al

---

(12) P. MANUEL P. CASTELLANOS, O. F. M., *Historia de Marruecos*, Tánger 1898, 3.ª edición. Imprenta Hispano-Arábiga de la Misión.

(13) LÓPEZ, o. c.

P. Lerchundi tan sólo le faltó el frac para ocupar el escalafón de diplomático. Porque le sobró medula de diplomacia.

## II.—Adalid de la cultura

Para conquistar el corazón de un pueblo no hay mejor arma por empuñar que la de su lengua patria. Hay un embrujo misterioso e inexplicable en escuchar a un extranjero (mucho más cuando media entre ambos el abismo de una diversa familia de lenguas) la lengua que él no mamó: supone un homenaje de simpatía, un esfuerzo en pro del mutuo abrazo, una participación de ideales mutuos, un triunfo de la humildad y una victoriosa sumisión.

El P. Lerchundi se había acercado a la copa del árabe para beberla hasta las heces. Producía admiración entre las autoridades marroquíes la destreza y la perfección con que el P. Lerchundi hablaba el árabe, con un conocimiento científico más perfecto de su idioma indígena que la mayoría de sus mismos nativos interlocutores.

Frutos de este profundo conocimiento del árabe fueron sus tres libros, la Gramática del árabe vulgar (14), el Vocabulario español-arábigo (15) y la Antología arábigo-española (16). Y dejó muy adelantada su *Gramática del árabe literal*, que completaría la del árabe vulgar, proponiéndose llegar, merced a ambas, al corazón del pueblo y al de los estudiosos.

No pretendemos, ni está siquiera a nuestro alcance, un juicio crítico de dichas magistrales obras, que han merecido las más ditirámbicas apreciaciones de los peritos.

Nos interesa contemplar la obra literaria del P. Lerchundi a través de su africanismo. No fué la ambición de un puesto en el

---

(14) Fr. José Lerchundi, O. F. M., *Rudimentos del árabe vulgar que se habla en el Imperio de Marruecos*, Madrid 1872. En 1924 la Imprenta Hispano-Arábiga de la Misión (Tánger) preparaba la sexta edición de la Gramática. Fué traducida al inglés por James Macleod y publicada la traducción inglesa en la Imprenta Hispano-Arábiga de la Misión en 1899.

(15) Fr. José Lerchundi, O. F. M., *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos*, con gran número de voces usadas en Oriente y en la Argelia, Tánger 1892.

(16) Lerchundi (Fr. José) y Simonet (Francisco Javier), *Crestomatía arábigo-española*, Granada 1881.

Parnaso ni el goce del filólogo que repara en nuevas adquisiciones el móvil del P. Lerchundi al redactar estos libros, frutos de tan amargos sudores. Fué tan sólo el deseo de llegar más fácil y profundamente a la intimidad del alma marroquí, fué la santa ambición de llevar a Marruecos la religión verdadera con toda su realilidad de comprensión y de bondad, fué el noble anhelo de ofrecer a los futuros misioneros de Marruecos una más expedita iniciación y un más fructuoso y rápido contacto con el pueblo a evangelizar.

Esta fué la esencia de su africanismo literario. Y para medir su graduación leamos el juicio que hizo de su Gramática el sabio arabista Don Francisco Guillén Robles: «La obediencia llevóle (habla del P. Lerchundi) hace años entre infieles; su curiosidad y buen ingenio, la generosa ambición de continuar tradiciones conservadas en la misión, inclináronle al estudio del árabe. España podía sacar bastante fruto de sus vigilias, y el franciscano, para quien después de la Iglesia todo lo es España, dedicóse resueltamente a las difíciles tareas del arabizante. Y unas veces conversando con los *tolbas* o sabios, ya con la burguesía, bien con el pueblo, en su celda, en los *zocos* o mercados, en la puerta de algún kahwachi o cafetero, oía atentamente a sus interlocutores, seguía los giros de su conversación, apuntaba las palabras más raras, y cuasi sin libros, sin otros maestros que el trato corriente de los mismos moros, llegó a conocer el lenguaje de éstos a conciencia y pudo escribir una excelente Gramática» (17).

Y con la misma trabajosa gestación de la Gramática, se engendraron sus demás libros ya citados. Y por si fuera poco esta única contribución en su género, ¡cuánto más podría haber conseguido la ciencia hispano-arábiga (y con ello las relaciones hispano-marroquíes) si el Gobierno hubiera concedido al pobre franciscano—cuyo afán de enriquecer a otros le había vuelto pobre voluntario—los seis mil reales que solicitaba para un viaje de estudio con el fin de «recorrer el Imperio marroquí, estudiar su topografía, las costumbres y usos de sus naturales, investigar y adquirir, si fuese posible, los monumentos y objetos de arqueología que encierra y proporcionar a nuestra patria, en la medida de sus modestas fuerzas y

(17) López, o. c., 488-489.

de su humilde inteligencia, el conocimiento de un país en el que España tiene hoy y ha de tener mayormente una legítima y provechosa influencia»! (18).

He ahí, frente a frente, dos esfinges que hablan sin comprenderse: el P. Lerchundi, dispuesto a soportar sobre sus débiles hombros todo el peso de un viaje al interior, con sus jornadas tropicales, sin expeditos medios de locomoción, y con los peligros de una suspicaz reacción por parte de los árabes y bereberes; todo ello por conocer mejor al pueblo marroquí y hacer más fácil en él la influencia católico-española. Ante él la caricatura de la burocracia que niega sus seis mil reales porque «no existiendo en presupuesto partida alguna a que poder cargar este gasto, no es posible por el momento utilizar los conocimientos de usted en el viaje de exploración que se proponía» (19). Frente a frente el desinterés y la incomprensión, la clarividencia y la miopía, la sed de conquista de un pueblo y el abandono que muy luego se había de llorar.

Mas había mucho de divino en los sueños del P. Lerchundi. En vez de sentirse despechado de la incomprensión con que se recibían sus más desinteresadas y heroicas proposiciones, sentíase con todo el entusiasmo por llevarlas a su más cumplida realización. Había en él una buena dosis de esa energía muscular que, en lucha con el mar abierto, conseguían para sus paisanos, los bravos remeros oriotarras, los más preciados trofeos del Cantábrico. También él sabía luchar en mar abierto contra toda suerte de olas y tempestades.

Diez años antes de su muerte, instituía una escuela de árabe para los misioneros de Marruecos. En el reglamento que compuso para esta escuela es fácil de columbrar qué solidez de preparación exigía en sus misioneros. Además del asiduo estudio de la gramática árabe, requería:

«2.° Todos los que se dediquen a este estudio (del árabe) deberán asistir, por lo menos, una hora cada día a la sala de conversación, adonde no se llevará otro libro y sólo se permitirá sacar

(18) Solicitud del P. Lerchundi al Sr. Ministro de Estado, en 1875. Véase López, o. c., 48-49.

(19) Real Orden del 14 de marzo de 1876. Archivo de la Misión, leg. 23.

con el lápiz algún apunte, porque el objeto principal de este ejercicio es hablar y oír hablar.

3.° Siempre que el Síndico salga a la compra por la mañana le podrá acompañar uno de los arabistas...

4.° Cuando los religiosos se reúnan en la sala de recreación, hablarán en árabe en cuanto sea posible.

5.° La lección de *árabe vulgar* será de nueve a diez de la mañana, y en cuanto sea posible se tendrá un *taleb* moro para aprender bien la pronunciación» (20).

Pocas misiones católicas habrán sido tan exigentes para sus misioneros como lo fué el P. Lerchundi para los de Marruecos. Nada extraña el que de tal ambiente cultural surgieran notables arabistas, como los PP. Alcorta, Rosende, Cervera, Sarrionandia, etc., tan bienquistos de los marroquíes por su conocimiento del árabe vulgar.

Y para dar cima a este acercamiento cultural, en 1888 realizaba uno de sus tantos sueños dorados: la inauguración de la Imprenta hispano-arábiga de la misión, sita en Tánger.

Hasta el año 1924, la imprenta de la misión había publicado en árabe los siguientes libros (21):

1889. *Gramática* (segunda edición) del P. Lerchundi (español-árabe).
1892. *Vocabulario,* P. Lerchundi (español-árabe).
1899. *Rudiments of the arabic-vulgar,* por James Macleod (traducción de la Gramática del P. Lerchundi), (inglés-árabe).
1899. *Nuevo silabario,* de Michael El Kazen (español-árabe).
1899. *Nouveau sillabaire,* Michael El Kazen (francés árabe).
1899. *New Reader,* Michael El Kazen (inglés-árabe).
1901. *Guía de conversación,* R. Ruiz (español-árabe).
1901. Un librito en árabe, Mohamed ben Abd-el-Kader.
1902. *Rudimentos de árabe* (3.ª ed.), P. Lerchundi (español-árabe).
1905. *Gramática rifeña,* P. Sarrionandia (español-rifeño).
1907. *Contestación del P. Sarrionandia a Mr. René Basset sobre la Gramática rifeña,* (español-árabe-rifeño).

(20) López, o. c., 505.
(21) P. J. L., *Memoria sobre la Misión franciscana de Marruecos,* Tánger 1924, 132-135.

1908. *Rudimentos de árabe*, (4.ª ed.), P. Lerchundi (español-árabe).
1909. *Ejercicios de árabe-marroquí*, Máximo Aza (español-árabe).
1909. *Reglamento para la policía indígena*, Com. Patxot (español-árabe).
1910. *Gramática del árabe literal*, P. González (español-árabe).
1911. *Instrucción táctica de las tropas de infantería*, Com. Patxot (español-árabe).
1911. *Breve reseña de Ceuta*, Mohamed ben Abd-el-Kader (árabe).
1911. Un librito en árabe, Mohamed ben Abd-el-Kader.
1914. *Gramática* (5.ª ed.), P. Lerchundi (español-árabe).
1916. *Vocabulario* (2.ª ed.), P. Lerchundi (español-árabe).
1924. *Gramática* (6.ª ed.), en prensa, P. Lerchundi (español-árabe).
1924. *Gramática rifeña* (2.ª ed.), P. Sarrionandia (rifeño figurado).

Gramática, escuela de árabe, imprenta hispano-arábiga, todo era en él palomas mensajeras que trataban de llevar un mismo mensaje al corazón marroquí: el deseo sincero del P. Lerchundi de una completa aproximación de ambos pueblos, separados solamente por una escurridiza lengüeta de azul líquido. Todo era en él imaginarse más y más recursos para esta unión, recursos de cuya sinceridad y buena voluntad no pudo nunca dudarse, pues estaban amasados con su sudor y su sacrificio. Y a este argumento no resta sino presentar armas.

## III.—El Padre del pueblo

El P. Lerchundi había ahondado en dos de las clases sociales, la de las autoridades civiles, con sus gestiones diplomáticas, tan clarividentes cuanto impecablemente limpias, y la de la clase culta, con su labor literaria. Quedaba otro sector que abordar: el de la masa, que no tiene acceso a los escenarios diplomáticos ni cata los quilates de la labor filológica.

Para el pueblo ensayó el P. Lerchundi toda suerte de realizaciones benéfico-sociales de que fué capaz el siempre exhausto era-

rio de la misión, y cuando el arca no sonaba sabía descender de su escaño de rector para mendigar de puerta en puerta la limosna de la caridad.

Instituyó dos asociaciones femeninas: la «Asociación de Señoras de María Inmaculada», fundada a fines de 1887, y que inyectó ansias misioneras a lo más florido de la nobleza femenina española que contribuyó generosamente a las realizaciones de la misión, y la «Asociación de Damas de Caridad de Tánger», nacida en 1895 (22), y que amalgamó almas de bien de distintas nacionalidades y de diversos credos políticos en una única consigna, de colaborar con el «Padre de los pobres» (así llamó el pueblo marroquí al P. Lerchundi) en su obra humanitaria.

Aquí, como en ningún otro aspecto, hay que recordar que, por un acuerdo entre España y Marruecos, los misioneros no pueden ejercer un apostolado católico directo entre los musulmanes del Imperio.

El camino más recto para llegar a un individuo, y mediante el individuo a la familia, y mediante ésta a la sociedad, es la escuela. La misión de Marruecos cuenta con una brillantísima tradición escolar, pues fueron suyas las primeras escuelas en el Imperio del Magreb y las únicas ciertamente hasta el presente siglo; en los siglos XVII-XIX, hasta el año 1817 en el que Abú Er-Rebía Solimán abolió la esclavitud, los misioneros que vivían con los cautivos europeos en las mazmorras tenían allá sus escuelas.

El P. Lerchundi justipreciaba el valor de las escuelas. En una circular dirigida a todos los misioneros de Marruecos, escribía el 29 de enero de 1890:

«Lo que más me ha preocupado siempre ha sido el arreglo de nuestras escuelas, y más de algunos años a esta parte, en que he podido observar cierta tendencia en nuestros enemigos a secularizar la enseñanza en Marruecos. Vuestras Reverencias comprenden perfectamente cuán grande sería nuestra responsabilidad ante Dios si por nuestra incuria los dejásemos salir con sus intentos, y los perjuicios que se originarían a estas Misiones, que tal vez perderían la confianza de la Iglesia y de la Orden, la estima y consideración

(22) P. JOSÉ MARÍA LÓPEZ, O. F. M., *La Asociación de Damas de Caridad de Tánger. Cuarenta años de labor benéfica.* Tánger 1935.

de los hombres y, lo que es más, el trabajo de tantos años y la esperanza de conseguir ningún fruto para el tiempo venidero, preparando con sana doctrina a los pequeños de ahora...» (23).

Fiel a esta consigna, el P. Lerchundi invocaba toda suerte de ayudas económicas, llegando hasta a dirigir una circular a los comerciantes e industriales de Tánger en pro de su obra. Gracias a la colaboración generosa que llovió de todas partes, adquieren las escuelas de Tánger tanta o más categoría que los Institutos de Segunda Enseñanza de la metrópoli. Lleva a la misión, en agosto de 1883, a una Comunidad de Hermanas Terciarias Franciscanas para atender a las escuelas de niñas de Tánger.

De esta labor, ingrata y opaca, de las escuelas nos dejó la escritora Doña Patrocinio de Biedma este notable testimonio:

«En vez de perseguir (los misioneros franciscanos de Marruecos) tribus salvajes para llevarles la buena nueva, se amparan en las ciudades a la sombra de la bandera de la patria y bajo la égida de la cruz; abren escuelas y llaman a ellas a las generaciones nuevas, a las que serán un siglo después dueñas del porvenir, por sí o por su descendencia. No excluyen a nadie de esas aulas en las que la luz se difunde para el espíritu y para la razón; no hacen de la enseñanza un oficio, sino un culto, en cuyo templo se unen, se conocen, aprenden a amarse los hijos de razas diferentes, hermanos por la educación, y preparan por ese medio tan sencillo, tan culto, tan humano, la regeneración de esos pueblos sumidos en la ignorancia» (24).

Y junto a las escuelas, en el capítulo de sus generosas iniciativas, ocupan lugar destacado la construcción de la nueva iglesia de Tánger, en 1881; la barriada de casas baratas para familias pobres de Tánger, en 1887; el nuevo Hospital de Tánger, edificado en terrenos cedidos por la Misión e inaugurado en noviembre de 1888; la iniciativa y la realización, que las reparte con el Dr. Ovilo, de la Escuela de Medicina aneja al Hospital de Tánger, y a cuyas clases teórico-prácticas asistieron misioneros franciscanos y jóvenes españoles y árabes, abriendo un campo insospechado a las mutuas

(23) López, *El P. Lerchundi*, 328.
(24) López, o. c., 330.

relaciones hispano-arábigas, las distintas Casa-Misión abiertas durante su gobierno en Marruecos... Y mil otras obras benéficas, personales, ocultas, más propias de su profundo espíritu religioso, enemigo de toda exhibición.

El triunfo de su diplomacia, ejercida en las más variadas formas y según las más sutiles estrategias, la hemos de reponer en la conquista del corazón indígena para la persona del P. Lerchundi, para la Religión que tan dignamente representaba y para la Nación que le diera su cuna.

Un historiador de Marruecos escribía a raíz de su muerte:

«La conducción del cadáver (del P. Lerchundi) duró dos horas largas de la iglesia al cementerio, siendo así que la distancia que separa aquélla de éste es de unos doscientos metros. Tal era la aglomeración del público que asistía al entierro, disputándose todos el honor de llevar sobre los hombros los restos venerables de tan insigne religioso. Era tanta la veneración que al P. Lerchundi profesaban los moros que entre éstos hubo sus conatos de arrebatar el cadáver a viva fuerza para honrarle ellos a su modo, siendo preciso, para evitar esto, montar una guardia especial en el cementerio. De la veneración en que le tenían los hebreos es buena prueba el hecho frecuentemente repetido, y que en estos días ha tenido lugar otra vez, según nos aseguran fidedignos testigos de vista, de acudir a su sepulcro mujeres hebreas, confesando éstas que lo hacen porque saben que Dios les concede cuanto le piden al pie del sepulcro del P. Lerchundi» (25).

## IV.—Epitafios

La muerte del P. Lerchundi suscitó un movimiento de enorme simpatía hacia su persona y hacia su obra. Los PP. López y Fernández, en sus obras ya citadas, presentan una antología de textos laudatorios con lo que la prensa contemporánea bendijo la memoria de *aquel Padre José*.

---

(25) P. Fortunato Fernández y Romeral, O. F. M., *Los Franciscanos en Marruecos*, Tánger 1921.

Por su simbolismo transcribiremos y comentaremos cuatro de estos testimonios.

El primero se debe a un hebreo de sangre y de religión, imparcial, por ambos conceptos, en sus apreciaciones. Retrata la personalidad humana del P. Lerchundi: un santo y un padre para los necesitados, cualquiera que fuese su origen y religión. Resalta también su importante labor diplomática.

«Le P. Lerchundi était une des figures les plus justement populaires du Maroc. Profondèment chrétien dans le sens le plus large et le plus sympathique du mot, charitable per temperament, esprit large et tolérant, mettant une certaine vanité à rendre service à tout le monde, compatissant à toutes les infortunes, le P. Lerchundi était le confident et le consiller natural de tous ceux qui souffraient aou qui avaient un sage avis a lui demander, quelles que fussent leur origine ou leurs croyances.

L'Espagne perd en lui un auxiliaire précièux que dévoué, de son influence politique au Maroc. L'action du P. Lerchundi dans ce sens servait pour ainsi dire de contrepoids à une certaine attitude que les circunstances conseillaient souvent à la diplomatie espagnole au Maroc, car tout an recommandant à ses representants à Tanger d'appuyer vis à vis de leur colleges la politique d'obstruction du Maghzen, le goubernement espagnol n'a jamais négligé de tirer tout le parti possible de l'oeuvre plutôt progresive du Père Lerchundi et de la large mesure dans laquelle il contribuiait à l'extension de l'element espagnol dans ce pays» (26).

Hay bastante que oponer al dicho del escritor judío, pues que el gobierno español—al menos durante las tres primeras décadas de la segunda mitad del XIX—fué bastante más negligente de lo que él se imagina en apoyar la labor del P. Lerchundi, influenciado ya por el liberalismo de la Cámara, en la que se insultó públicamente al P. Lerchundi y a su obra, ya por la incomprensión de la magnitud de su labor, ya por el temor de un excesivo triunfo «frailuno» en Marruecos. Lo que no es óbice a que luego se apropiara los triunfos del P. Lerchundi.

El segundo epitafio lo escribía el pueblo mismo de Tánger, un

(26) Véase López, o. c., 425-426.

«coktail» de razas y de religiones, de miras y de sentimientos. Lo transcriben los hermanos Pedro y Maximiliano Raida en una crónica fechada en Sevilla en 14 de abril de 1909 (27).

«...Habíamos salido a dar un paseo por las afueras de Tánger y de regreso nos paramos en un café árabe... A un extremo, formando triángulo, un español, un judío y un moro sostenían una acalorada discusión. Cuando llegamos, la controversia paraba en esto:

—Ese Padre murió moro, insistía el musulmán.

—Repito que al morir abrazó nuestra santa religión—replicaba el hebreo.

—Señores—observó el español—, vamos a dejar esta conversación aparte. El Rvdo. P. Lechundi no expiró como moro ni como judío: murió como buen cristiano.

—Veo que sois víctima de un error lamentabilísimo. Un hereje que haga bien a los musulmanes tiene que tener natural inclinación por la religión mahometana.

—Es que si hizo mucho bien por los moros, más hizo por los judíos.

—Pero a nadie como a nosotros; y prueba de ello es que su nombre quedará siempre grabado en la memoria de todos los españoles, por haber hecho por nuestra patria en Marruecos más que nadie, indiscutiblemente.

No había medio de poner punto a la controversia entre el español, el judío y el moro.»

El tercer epitafio es del diario *El Liberal,* representante de una tendencia de racionalismo teórico injertado en español, amigo de discursos altisonantes, en los que se conjugaban los vocablos volterianos con el insulto a la Iglesia y sus representantes. Su testimonio llega tarde, es tan sólo una póstuma concesión. Nos es difícil olvidar, no decimos perdonar, la tenaz resistencia del gobierno español a la designación de Pro-Prefecto de Marruecos, que tuvo que pagar con el destierro el P. Lerchundi, ni tampoco las polémicas que se suscitaron en el Congreso en 1909, y que revelaron todo

(27) López, o. c., 415-416.

un poso de sentimientos innobles contra quien había gastado toda su dinámica existencia en aras de tan altos ideales (28).

Por ello, la afirmación de *El Liberal* reviste aires de palinodia:

«La muerte del virtuoso sacerdote constituye una pérdida enorme para la influencia en Marruecos, donde el P. Lerchundi prestó eminentes servicios de inapreciable valor, que no podrán olvidar nunca los gobiernos españoles.

Entre los entusiastas propagadores de la política activa hispano-marroquí, ninguno como el fraile ilustre que acaba de bajar al sepulcro.

Fr. José de Lerchundi, que sobre poseer un talento claro conocía muy bien lo imposible de torcer la brújula en España, llevó sus decisiones y su amor hacia la *política de engrandecimiento* hasta el extremo de dedicarle toda su existencia» (29).

El cuarto y último epitafio es un guante lanzado a nuestra generación:

«A la figura del P. Lerchundi no se ha hecho ni puede hacérsele hoy la debida justicia; andando el tiempo y cuando los conflictos de Marruecos tengan la actualidad que hoy tienen otros, se comprenderá el verdadero mérito del ilustre franciscano que, sin muchos recursos, combatido a menudo por nacionales y extranjeros, en perpetua lucha con ministros moros y maquiavelos de albornoz, supo fundar y mantener la influencia de España, valiéndose de cuantos recursos políticos, diplomáticos y religiosos tuvo a su alcance» (30).

Es llegada la hora de hacer justicia al P. Lerchundi y de correr ese velo de incomprensión hacia nuestra labor misional en Marruecos. Siete siglos de historia misional heroica, rubricada en sangre, no han sido suficientes a abrir el corazón de tantos españoles que se solazan en la cantinela rancia de prejuicios liberales de connacionales, o de intereses político-religiosos de extranjeros, cerrando los ojos de la comprensión a la verdad.

Al decir que es hora de hacer justicia al P. Lerchundi, exten-

---

(28) Léase la obra del P. José María Paisal, Secretario del P. Lerchundi, titulada *En vindicación de una injusticia*, Tánger, 1909.

(29) *El Liberal*, 9 marzo 1896.

(30) *La Epoca*, 9 de mayo de 1896.

demos nuestro sentir a la Misión de Marruecos, que tan bien él dirigió, y en cuya tradición bebió el impulso de su increíble labor africanista.

Porque «aquel sabio y modesto fraile (y con él sus compañeros de hábito y de Misión), hizo por su país en terreno infiel, que conquistó por sus virtudes, lo que los artificios de la diplomacia no pudieron hacer» (31).

PEDRO DE ANASAGASTI, O. F. M.

(31) J. G. R, en *El adalid*, 11 marzo 1896.

# Notas y textos

## DISCURSO DEL MINISTRO DE EDUCACION NACIONAL, SEÑOR IBAÑEZ MARTIN, EN LA INAUGURACION DE LA EXPOSICION DE ARTE MISIONAL

Señor, Excmos. y Revdmos. señores, señoras y señores:

*Gratitud al Pontífice.*

Inauguramos hoy, en este marco magnífico de la capital de España, testigo de tantas brillantes manifestaciones del arte nacional y en presencia de nuestro Caudillo, impulsor incansable de la mayor vitalidad religiosa y cultural de la Patria, esta espléndida Exposición Misional, que ya en Roma, y a lo largo del inolvidable Año Santo, recreó el ánimo y la sensibilidad de las legiones de peregrinos que rindieron el tributo de su fe y el homenaje de su adhesión a la Santidad de Pío XII. Y fué especial voluntad del Pontífice—al que tan dignamente representáis, Excelentísimo y Rvdmo. Señor—el que todo este inmenso tesoro espiritual y artístico viniera a Madrid, corazón de la que él llamó, desde la altura de su Sagrada Cátedra, «vieja y fecunda madre de pueblos», la católica España, tensa siempre en el servicio del ideal evangelizador, al que ha entregado las mejores potencias de su ser histórico.

Sea por ello nuestro primer sentimiento el de filial gratitud a la delicadeza del Santo Padre, quien al confiaros—Excmo. y Rvdmo. Sr.—su representación, nos entrega el honor de teneros entre nosotros, como uno de sus más elevados legados y dignatarios. A vos, cuya alta jerarquía en la organización misional de la Iglesia Católica se aureola con el ejemplo de una existencia larga y fecunda en frutos de expansión evangélica, y que añade a su simpar ejecutoria un título de especial emoción para esta Patria: aquel que os consagra, cada 8 de diciembre, a los pies del monumento de la Inmaculada en la romana Plaza de España, como guía de la colonia española que, presidida por Vos, rinde todos los años

a la pureza de la Virgen el delicado y profundo «homenaje de las flores»...

Decid al Padre Común de la Cristiandad, que si nuestro reconocimiento a su siempre abierta comprensión para los latidos del alma española es permanente, florece con especial vigor en estos jubilosos días del mes de María en los que han subido a los altares dos misioneros españoles del Tonkin, en cuyo santo ejemplo palpitan las excelsas virtudes y el celo ardiente por la conquista de almas para Cristo, que ha sido siempre raíz y médula del destino ecuménico del pueblo español.

*España, creadora de la doctrina misional.*

No es el calor de un justísimo amor patrio el que nos hace reclamar para España un primer puesto en el esfuerzo misionero. Es el camino depurado de la investigación histórica el que así lo proclama: «No hay nación alguna—ha afirmado el ilustre misionólogo holandés P. Peters—fuera de España y de su hermana en espíritu apostólico Portugal (que hoy comparte, en fraterno esfuerzo, su entrañable presencia en esta Exposición como adelantada asimismo de la Propagación de la fe), que como nación haya extendido y practicado una vocación misionera.» Lo fué así, cuando en la fase inicial de su expansión evangélica, Palestina, el Norte de Africa y las Canarias recibieron la lluvia benéfica de su heroísmo misionero. Y con ser grandiosas tales empresas, apenas podemos considerarlas sino como simples ensayos y balbucientes tanteos que precedieron a la mayor proeza misional que conocieron los siglos: la cristianización de América.

Preclaros precursores habían preparado el alumbramiento de tal plenitud expansiva. Si a lo largo de la Reconquista las armas actuaron de auxiliares decisivas en la larga gestación de la unidad política y espiritual de España, mentes privilegiadas de religiosos españoles contribuyeron a crear nuevos métodos de persuasión evangélica.

En pleno siglo XIII, por obra e inteligencia de los tres grandes Ramón—Ramón de Peñafort, Ramón Martí y Ramón Llull—, se imprimen nuevos rumbos a la actividad misionera de la Iglesia. Es San Raimundo de Peñafort quien inspira la obra cumbre—la *Summa contra Gentiles*, de Santo Tomás de Aquino—, vibración misional de la Teología del Medioevo, en tanto que el *Regio Fidei* se edifica sobre el pensamiento del dominico Raimundo Martí, y culmina—esta simpar triología—en el fervoroso dinamismo de Raimundo Lulio, evangelizador de musulmanes, propulsor de los Colegios de Misioneros y modelador en su *Blanquerna* de una de las primeras y más bellas novelas misionales. Con razón pudo decir de él Pío XI, en su Encíclica *Rerum Orientalium*: «Aquel Raimundo Lulio, varón de singular erudición y piedad, que propuso ante nuestros predecesores, planes, atendidos los tiempos, audaz-

mente concebidos, acerca de la manera de tratar los negocios y estudios de los orientales...»; pero sobre todo, memorable es el Decreto que, a instancias suyas, según se refiere, dió el Concilio general de Viena y promulgó Clemente V, en el cual vemos como diseñado nuestro Instituto Oriental. Este singular brillo misionero de los tres Raimundos de nuestro siglo XIII, se prolonga más tarde en nuestros grandes teólogos de la segunda edad de oro de la Escolástica, hasta el punto de que ellos dieron a la ciencia de la expansión evangélica sus cauces teóricos y metodológicos.

*La «conquista espiritual» de América.*

A secundar el *docete* de Nuestro Señor Jesucristo y el *Fidas ex audito* del Apóstol fueron nuestros misioneros a Indias para dar a los pueblos de América—como el otro día señalaba en el Mensaje a la nación peruana en ocasión del IV Centenario de la Universidad de San Marcos de Lima—la igualdad más transcendente: la identidad de fe para homogeneizar las almas y permitirles igual coyuntura de salvación eterna.

Si las propuestas de Colón de llevar al Gran Kan el conocimiento de la fe, fuerzan el ánimo propicio de los Católicos Reyes a conceder su apoyo al Descubrimiento, las instrucciones al Almirante recalcan una y otra vez lo que, en frases indelebles para la Historia, consigna el Codicilo de Isabel I—que ocupa un lugar destacado en esta Exposición, por ser de justicia, que en el V Centenario del nacimiento de la mejor Reina de España proclamemos una vez más la excelsitud del nobilísimo afán misionero de su alma transida de fervor católico—, mandato perenne para la acción de la Corona en las legendarias tierras de América: «Por cuanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica, las Yslas y Tierra firme del Mar Oceano... nuestra principal intención fué, al tiempo que lo suplicamos al Papa Alejandro Sexto... procurar de inducir e traer los pueblos dellas e los convertir a nuestra Sancta Fe Catolica y embiar a las dichas islas e tierra firme prelados y religiosos y clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir los vecinos y moradores dellas en la fe católica e los enseñar e doctar de buenas costumbres...»

Y no satisfecha, la Reina Católica mandó a su marido e hija que así lo hicieran y cumplieran con la mayor diligencia, «y que este sea su principal fin». Como un eco de tan augusta cláusula, los Reyes de España persistieron en su voluntad misionera como negocio el más importante de su Imperio. Su celo apostólico les llevó a repetir sin descanso—con ese tono paternal y admonitorio tan típico del modo español de entender el gobierno—en Cédulas y Cartas la fundamental labor de cristianizar a los nuevos pueblos descubiertos y pacificados. Referencias y citas pudieran multiplicarse a este respecto; pero preferimos que sea

el testimonio del insigne jurista indiano Solórzano Pereyra quien las resuma en estas expresivas palabras dirigidas a Felipe IV: «En todas partes conozcan que a V. M. y a sus gloriosos y no menos poderosos que católicos progenitores les pareciera pequeña hazaña haber añadido tan grande y dilatado Imperio a los suyos, si no hubieran procurado y procuraran establecerle y conservarle con leyes puras, santas y justas y con saludables constumbres y enseñanzas... Esto... pienso que en ninguna se ha practicado con mayor vigilancia que en las provincias de las Indias, donde descubren la grande y continuada piedad de V. M. y de sus pasados tantas y tan bárbaras y fieras naciones reducidas a la Iglesia de Cristo.»

*Estirpe hispana de la Congregación de Propaganda Fide.*

Espléndido testimonio, que cual los de Acosta, Torquemada, Vitoria, Castro, Suárez, Avendaño y una falange más de teólogos y juristas, dieron a la ciencia misional, lo mismo en su aspecto histórico descriptivo como en el teológico, aportaciones aún no superadas en la Iglesia. Para corroborar esta afirmación nos bastaría citar que la misma Congregación de Propaganda Fide—en la que Vuestra Excelencia Reverendísima, Monseñor Constantini, es alma y espíritu tan eficaz—, erigida por Gregorio XV en 22 de junio de 1622, tiene sus claros antecedentes en los ya mencionados esfuerzos de Raimundo Lulio, en los anhelos precursores de ilustres nombres españoles, cuales los de San Francisco de Borja con San Pío V y en los carmelitas Jerónimo de Gracián y Pedro de la Madre de Dios, Domingo de Jesús María y Fray Tomás de Jesús, quienes sintieron, de diverso modo pero con semejante afán, la necesidad de dicha Congregación misionera. Y cuando ésta se fundó, su primer Seminario—el del histórico «Colegio Urbano»—va unido a la evocación del sacerdote valenciano Juan Bautista Vives, quien otorgó su palacio «Ferratino» para su sede y funciones para doce futuros misioneros...

*Apóstoles de Indias.*

Para cerrar esta relación dorada de nuestras figuras misioneras de resonancia universal, debemos mencionar asimismo los nombres gloriosos de los evangelizadores indianos—aquellos a los que se entregó la difícil tarea de transformar intensivamente las grandes masas de población semicivilizada que pervivían entre las ruinas de los imperios azteca e inca, en greyes cristianas, acogidas al divino regazo de la Iglesia—como el Arzobispo Fray Juan de Zumárraga, el lego Fray Pedro de Gante, Fray Martín de Valencia—quien con sus doce compañeros apóstoles (entre los que figuraba el insigne Fray Toribio de Benavente, «Motolinia») realizó la magna tarea de la evangelización de la Nueva España—, Fray

Vicente Valverde—«conquistador espiritual» del Perú—, Fray Jerónimo de Mendieta—eximio historiador y magnífico misionero—, el grandioso, discutido y discutible Obispo de Chiapa, Bartolomé de las Casas—cuyo indudable celo apostólico, exasperado a veces, ha sido utilizado en ocasiones por los enemigos de España—y legión más que, como Juan de Rivadeneyra o Fray Luis de Bolaños y los artífices de las ejemplares reducciones jesuíticas del Paraguay en las tierras del Plata, o el Padre Kino y el insigne Fray Junípero Serra en las ubérrimas comarcas californianas, fueron punteando, de una a otra esquina cardinal, el grandioso mapa de América, para sembrar de cruces y de capillas las selvas y los desiertos de las fabulosas Indias.

No quisiera producir vuestro cansancio. Pero permítaseme la evocación católica y humanista de un pasaje de nuestra historia misional que vale por sí solo más que cien antologías: aquella carta, toda sencillez y sinceridad, que en 1579 enviaba Fray Antonio de Zúñiga a la Majestad de Felipe II, compendiando en sus líneas todo el inmarcesible heroísmo de aquellos enviados de Cristo: «Suplico—decía el buen franciscano—a V. M. humildemente, considere que (h)a 24 años que le sirvo en esta tierra, y que por descargar vuestra real conciencia estoy muy menoscabado de mi persona, por haber andado a pie muchas leguas por tierras calientes y frías, montañas y ciénagas, sierras y valles, bautizando, casando, confesando y administrando los Santos Sacramentos y predicando la palabra de Dios a los indios; de lo cual se me han recrecido muchas y graves enfermedades, de las cuales estoy tal, que con no pasar de 43 años, me juzgan los que me ven de más de 60; por lo cual suplico a V. M. mande al Provincial... me de licencia para irme a Castilla, a descansar y a meterme en un rincón de un convento para aparejarme a morir...» ¡He aquí el temple del español misionero, jamás superado en las lides ecuménicas de las batallas por la doctrina de Cristo!

*España en Oriente.*

Las quillas de las naos de Magallanes, Elcano, Urdaneta y Legazpi abrieron al pletórico espíritu evangelizador de España las misteriosas islas del Oriente. Pasma—como ha dicho felizmente el P. Bayle—el ardor de los misioneros que, en bandadas, se ofrecen a la jornada peligrosísima, incomparablemente más dura que la de América... Y es que toda esa prodigiosa geografía del Japón, la China, Filipiñas, Salomón y otros tantos nombres que fulguran en el lejano Pacífico era surco arriesgado para probar el recio temple del alma católica peninsular, donde religiosos de Portugal y de España habían de escribir con sus gestas la incomparable epopeya misional de Oriente. Escenario maravilloso en el cual resplandecen ante la Historia las hazañas legendarias del gran San Francisco Javier—en cuyo Centenario también nos hallamos—, en su glorioso periplo de Portugal a Goa y a la Pesquería, a las islas del Moro, a

la costa nipona y al litoral chino—donde encontrara la muerte, entre divinas impaciencias que consumían su fuego misional—, abriendo a su paso profundos surcos depositarios de fecunda semilla cristiana. En lo alto de sus naves no flameaban los leones y castillos de España, sino las quinas de Portugal, pues para común gloria de ambas patrias ibéricas, el insigne jesuíta navarro hizo un romance de sabores católicos en las lejanas tierras de Asia, a la sombra de insignias y espadas lusitanas.

Y un sutil lazo espiritual enhebra su recuerdo heroico con el de los dos obispos dominicos, Díaz Sanjurjo y García Sampedro, a quienes hace tan sólo unas semanas la Santa Madre Iglesia concedía el honor de la Santidad...

*Portugal, evangelizadora.*

Destinos gemelos, los de los dos pueblos ibéricos habían de florecer en hermanas inquietudes. A lo largo de mis palabras he requerido vuestra atención sobre esta fraternidad de esfuerzos misioneros de Portugal y de España. Cuando desde la atalaya atlántica del Cabo de Sagres el insigne D. Enrique el Navegante columbró, en porfía de ciencia y de heroísmo, el venturoso porvenir del conocimiento del Africa, sus marinos irían, como los españoles, a las recónditas tierras descubiertas con estandartes de doble faz: las armas nacionales de un lado y el signo de la Cruz de otro. Más tarde, la India fabulosa y las Islas de la Especiería, aprenderían la doctrina de Cristo de labios lusitanos. Del Congo al Brasil el ardor apostólico de Portugal no conoció tregua ni reposo. Esos nombres de epopeya que son Socotora, Mozambique, Angola, Goa, Ceilán, Molucas, Macao..., van indisolublemente enlazados a los de los misioneros Almeida, Cosme de Torres, Mansilla y muchos más que pueden simbolizarse en aquel otro cuya invocación campea en el frontis del pabellón portugués de esta Exposición: el glorioso beato Joao de Brito, jesuíta, quien en la segunda mitad del siglo XVII asombró con su ejemplo de doble martirio, a una Cristiandad conocedora de heroísmos y sacrificios difíciles.

*La obra misional del Estado español.*

Todavía debiera entrar en el apretado tramo de nuestro relato la singular labor misionera realizada por España en Tierra Santa. La historia de la obra de su Custodia se halla transida de ese riguroso espíritu franciscano—trenzado de caridad y de martirios—que ha sabido mantener enhiesto el pabellón de la Cruz en esa tierra de infieles, y en gracia de tan singular esfuerzo, la Procuraduría General de la Obra está conferida siempre a un religioso español.

Parroquias, escuelas y asilos esmaltan el marco siempre arriscado de un apostolado difícil que sirve a la vez de prestigio y defensa de la Iglesia Católica en los Santos Lugares, patria espiritual de cuantos profesamos la fe de Cristo. Con ella las misiones de los franciscanos en el Norte de Africa y la de los claretianos en Guinea y en Fernando Poo muestran la vitalidad perenne del espíritu apostólico de España en los tiempos presentes.

También me cumple resaltar en esta jornada solemne que el actual Estado español sigue prestando—por títulos de tradición y de hondo convencimiento—su más decidido apoyo a la obra evangelizadora. El Consejo Superior de Misiones, vinculado al Ministerio de Asuntos Exteriores—con tarea relevante e incansable en apoyo de la Congregación de Propaganda Fide—, Obras Misionales Pontificias, el Seminario de Misiones de Burgos, las Casas de formación de todas las Ordenes religiosas trabajan con incansable celo en esta tarea a la que también contribuye el Instituto de Misionología «Santo Toribio de Mogrovejo»—ceñido a la advocación del insigne Arzobispo de Lima, a cuyo apostólico empuje se debe la más grande transformación de la Iglesia en Indias—, de nuestro Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el cual, a través de su revista *Missionalia Hispánica* y de sus excelentes publicaciones monográficas, está colaborando con diáfano esfuerzo científico a resaltar la magnitud histórica de nuestra ejecutoria misional.

Por ello—y con el ejemplo de esta magnífica Exposición que vamos a recorrer—no os será difícil, Excmo. y Rvdmo. Sr., cuando regreséis a Roma, hacer patente al Sumo Pontífice, cuyo corazón sabemos atribulado por tanto problema como el mundo actual ofrece a sus preocupaciones, que en un rincón del Occidente de Europa, esa España a la que él ha llamado «tierra de Santos», permanece fiel a su destino católico y misionero, con fe y reciedumbre parejas a las que en otros siglos alumbraron tantos días de gloria para la Iglesia y para su historia. Y que ello es posible por el esfuerzo vigilante de un Jefe de Estado que ha puesto siempre su espada—una de las más limpias del mundo—y la pasión inteligente de su esfuerzo político al servicio de una concepción netamente cristiana de la función del Poder y del destino histórico de su pueblo. Porque, en definitiva, también es misión—y misión de la mejor estirpe—confesar en las leyes, en las costumbres y en los objetivos, que en este mundo atormentado de nuestros días permanece en pie un Estado que confiesa a Dios en el comienzo y en el fin de su servicio a la Patria.

¡Viva el Papa! ¡Viva Franco! ¡Arriba España!

# Bibliografía

HENRRI CHAPPOULIE: *Aux origines d'une église. Rome et les Missions d'Indochine au XVIIe siècle.*—Tom. I, París, 1943; 250 × 165 mm.; XV-452 pp., mas un grabado y dos mapas fuera de texto.

ID.—Tom. II, París, 1948; 250 × 165 mm.; 275 pp., mas un grabado fuera de texto.

Es esta obra, dividida en dos tomos, cuyo contenido vamos a reseñar conjuntamente, un magnífico estudio, sobradamente importante no sólo para el que quiera conocer la historia misional de Francia sino aun para el que trate de investigar la marcha orgánica de las misiones y más particularmente los esfuerzos de Propaganda Fide por adueñarse en un todo de la dirección de las misiones entre infieles.

Su finalidad va suficientemente explicada en la introducción del primer tomo. Es, en resumen, poner de relieve un episodio de la lucha entablada entre la Congregación de Propaganda Fide y el Patronato regio, concretamente aquí el portugués. Aquella quiere hacer prevalecer sus derechos sobre los misioneros que se dedican a la conversión de los infieles, mientras el Patronato reclama y pugna por conservar los privilegios que le fueron concedidos por los mismos Papas.

Sabido es que en el siglo XVI la Iglesia se encontró frente a frente de grandes masas de pueblos extendidos por las más apartadas regiones de la tierra. No podía Roma hacer llegar a ellos su acción bienhechora, valiéndose solamente de sus propios medios económicos. Por eso, consciente de su responsabilidad, no encontró otro auxilio mejor, para llenar sus deberes apostólicos, que conferir la evangelización de esos países, nuevamente descubiertos, a los príncipes cristianos de Europa. Los navíos de éstos llevarían los misioneros a sus destinos; sus armas los protegerían, y, gracias a las enormes riquezas encontradas en aquellas nuevas tierras, podrían vivir suficientemente. En agradecimiento y como recompensa, el poder temporal recibiría el derecho de elegir los obispos y dirigir la marcha de las nuevas iglesias que fuesen fundándose. Así nació el

regio Patronato de españoles y portugueses, respectivamente, en las Indias Occidentales y en las Orientales y Africa

Confiar esa responsabilidad espiritual de tanta transcendencia era posible en aquellos tiempos en que se tenía que el primer deber de un príncipe cristiano era estar al servicio de la fe. Y, ciertamente, no puede negarse que tal sistema de Patronato dió frutos muy sazonados: la Iglesia se fué estableciendo en tierras de infieles, se crearon nuevas diócesis, las cristiandades fueron en aumento, etc.; pero tampoco debe ponerse en tela de juicio que la parte espiritual sufrió bastante menoscabo, introduciéndose entre los eclesiásticos no pocos abusos que Roma no podía reprimir debidamente por no tener en cierto modo autoridad sobre ellos.

Además: así la suerte de la Iglesia quedaba ligada a la de un príncipe temporal. Mientras éste iba adelante con sus conquistas, todo marchaba prósperamente; pero cuando la fortuna era adversa, también la Iglesia se hacía partícipe de aquellos reveses. Así, por ejemplo, mientras España mantiene su poderío en América y Filipinas durante el siglo XVI, Portugal, por lo contrario, comienza a decaer y continúa en el siglo posterior. Y aun cuando en 1640 recobra su independencia de España, el Papa no puede confiar en que la evangelización de Asia pueda correr exclusivamente por cuenta del Patronato portugués.

De ahí que quiera por eso mismo ejercer ella directamente su acción apostólica y evangélica por medio de los misioneros de Propaganda Fide, promoviendo así de un modo casi exclusivo la fe católica entre paganos y herejes. Y comienza precisamente por las misiones que están bajo el Patronato portugués, decidida a luchar contra los abusos allí cometidos por los eclesiásticos, previniendo de esa manera y con anticipación los efectos y resultados de la decadencia política de Portugal en las Indias Orientales y en el Extremo Oriente. Así se decide, aun sin consultar a la corte de Lisboa, a enviar obispos en socorro de las cristiandades del Japón y mandar a Goa, capital del virrey de Portugal, un Vicario Apostólico.

Para mejor ilustrar estos puntos, el autor trata de la evangelización del reino de Annám, llevado a cabo por los jesuítas ya desde comienzos del siglo XVII, y hace asimismo el historial, aunque breve, de la constitución del Patronato portugués en las Indias Orientales (I, parte 1.ª); describe también el origen de la Congregación de Popaganda Fide, sus relaciones con dicho Patronato y los efectos de las primeras realizaciones del plan de Propaganda con el envío del primer Vicario Apostólico a las Indias Orientales en 1636 (I, parte 2.ª). Mas ahí da comienzo justamente esa lucha entre el Patronato y Propaganda.

En efecto: mientras esos hechos tienen lugar, en 1649 el jesuíta P. Alejandro de Rhodes llega de Macao a Roma. Va a pedir obispos que tomen a su cuidado las cristiandades de Annám. Después de no pocas consultas, Propaganda Fide se decide a proponer a Alejandro VII el envío de Vicarios Apostólicos a Indochina y a China. Tales Vicarios Apostólicos se guardarían de ejercer su jurisdicción sobre los territorios que actualmente estuviesen sujetos al rey de Portugal, pero en cambio debían actuar a todo lo largo de sus respectivos territorios sobre aquellos eclesiásticos que allí trabajaban ya con el beneplácito de la corte de Lisboa. Es entonces cuando Francia ofrece a Pro-

paganda esos sacerdotes que debían ser enviados como Vicarios Apostólicos y con carácter de obispos; ellos serán en cierto modo los agentes de la política religiosa de la Congregación, y, mientras se embarcan con destino a su respectivo territorio, sus amigos de Francia fundan el célebre Seminario de Misiones Extranjeras de París (1663) (I, parte 3.ª).

Mas con la primera llegada de los Vicarios Apostólicos a Indochina se abre un largo período de dolorosos conflictos. Portugal no reconoce en modo alguno aquella iniciativa tomada por Roma, queriendo continuar con sus antiguos privilegios. Como consecuencia, los religiosos que allí ejercen su apostolado misionero, se hallan entre dos fuegos: por una parte los Vicarios Apostólicos que ejercen sobre ellos la autoridad conferida por la Propaganda, y por otra las autoridades portuguesas de Goa; amenazados por unos, condenados por otros, llegan a una situación verdaderamente insostenible. El conflicto llega a complicarse aún más siendo franceses los Vicarios Apostólicos, pues en ellos Portugal quiere ver no muy buenas intenciones

Los interesados acuden entonces a la autoridad del Papa. Alejandro VII, Clemente IX, Incencio X, se muestran poco partidarios de los privilegios de Portugal y apenas hacen caso de su petición exigiendo la guarda de los privilegios del Patronato, y, si bien luego Alejandro VIII parece un tanto inclinado a respetarlos, sus sucesores no comparten esa idea. Y esa lucha, a la que el autor dedica las partes cuarta y quinta del primer tomo y asimismo la primera del segundo, termina con el triunfo de Roma, que no puede por menos de guardar fidelidad a la institución de los Vicarios Apostólicos (II, parte 2.ª). Finalmente Inocencio XII llega a establecer la fórmula que resolverá la cuestión definitivamente, dando a los religiosos misioneros su debido puesto al lado de los Vicarios Apostólicos, y, por último, al crear en 1696 varios Vicarios Apostólicos en el imperio chino, decide confiar su dirección a obispos escogidos no solamente del Seminario de Misiones Extranjeras de París, sino también de entre los miembros de las Ordenes religiosas: Franciscanos, Dominicos, Agustinos y Jesuítas.

Fué ese, a no dudarlo, un paso definitivo hacia el régimen de las misiones contemporáneas, o sea, hacer circunscripciones o territorios de misión, señalados por Propaganda y confiados por ella a una determinada Orden religiosa, poniendo asimismo al frente de cada Vicariato un obispo escogido por Propaganda, pero perteneciente a la misma Orden que los misioneros.

Como puede apreciarse, la intención del autor ha sido esclarecer así un punto de historia misional, importante sobremanera, valiéndose de los hechos que tuvieron lugar en el siglo XVII en las misiones de Indochina. Ha querido asimismo narrarnos la historia de las misiones jesuítas en los reinos de Annám y Siam durante el mencionado siglo; a ellas dedica los primeros capítulos del primer tomo y los últimos del segundo. También con ellos ha puesto de relieve la importancia del Seminario de Misiones Extranjeras de París, como valioso auxiliar de Propaganda Fide en la nueva organización de su plan misional.

Nos parece la obra un magnífico y profundo estudio, que, si adolece de alguna cosa, es quizá de excesivo amor del autor hacia las cosas de su patria,

muy natural por otra parte. Es un trabajo bien documentado, avalorado con numerosas citas de fuentes autorizadas, muchas de ellas de primera mano y entresacadas en gran parte del nunca bien ponderado archivo de Propaganda Fide. Aparte nos ha dado una abundante bibliografía de obras, así manuscritas como impresas, citadas por el autor o que dicen relación a su tema; copia también al final del primer tomo documentos sobre la organización de las Misiones en Oriente, planeada por la Congregación de Propaganda Fide, y que al mismo tiempo que corroboran sus asertos, serán de gran importancia para los dedicados a cuestiones misionales, y termina su obra transcribiendo la traducción francesa del catecismo que el P. Alejandro de Rhodes compuso para los misioneros de Annám, impreso en 1651.

P. B. DE CARROCERA, O. F. M. Cap.

*Padre Junípero Serra and the California Missions.—Apostle. Legislator. Builder.* Santa Bárbara, California, (1949); 280 × 210 mm.; 34 pp, con numerosas ilustraciones en el texto.

Se trata de un opúsculo, publicado por los PP. Franciscanos de California y admirablemente bien presentado, con fines de divulgación, es decir, de dar a conocer más y más la figura de Fr. Junípero Serra, para así promover su causa de beatificación. En cortos y sencillos artículos se traza primeramente su biografía, dándose los datos más interesantes sobre la marcha de la caua de batificación; se hace un resumen de los centros misionales fundados por él, nueve en total, y asimismo se habla de otros fundados poco después de su muerte; finalmente, se describen literaria y fotográficamente los principales monumentos que se han levantado en honor del Apóstol de California. Su presentación lujosa y esmerada, contribuirá al fin que se pretende de divulgar la figura misionera de este ínclito hijo de lo Orden Franciscana.

P. B. DE CARROCERA, O. F. M. Cap.

JESÚS GARCÍA GUTIÉRREZ: *Santos y Beatos de América.* «Buena Prensa». Mexico (1946); 230 × 160 mm.; 170 pp., con diez ilustraciones fuera de texto.

De alabar es el buen deseo que ha guiado la pluma del autor, al querer trazarnos la biografía de aquellos Santos y Beatos que o bien nacieron en el continente americano o allí pasaron parte de su vida, sirviendo unas veces con sus virtudes para santificar aquellas apartadas regiones, y otras con su apostolado para propagación o arraigo de la fe. Con ello pretende al mismo tiempo probar que así como el talento no es patrimonio de nación o continente alguno, tampoco lo es la santidad

Es libro editado por la «Buena Prensa» y consiguientemente de divulgación En 17 títulos, dedicados a otros tantos santos o beatos, elevados por la Iglesia

al honor de los altares, traza su biografía sin alardes de literatura ni aparato crítico, puesto que el fin principal es exponer aquellas virtudes que pueden ser más fácilmente imitadas sobre todo por la gente sencilla, a la que particularmente va dirigido.

Creemos sin embargo que algunos de ellos, más concretamente nos referimos a San Francisco Solano, merecía una biografía más extensa. Vemos también que por dos veces (pp. 19 y 42) se pone San Lucas en vez de Sanlúcar de Barrameda.

El proyecto, sin embargo, del autor es digno de alabanza, tanto más cuanto que no sólo se ciñe a lo ya hecho, sino que quiere dedicar un segundo tomo a dar a conocer la vida de cuantos hayan nacido o vivido en suelo americano y cuya causa de beatificación haya sido introducida, como igualmente de los que hayan muerto en olor de santidad. Para ello agradece se le envíen cuantos datos puedan serle útiles.

P. B. DE CARROCERA, O. F. M. Cap.

CESAREO DE ARMELLADA, O. F. M. Cap.: *Historia Sagrada en Dialecto Pemón (Lengua Caribe) y en Catellano para uso de los Indios Pemones*. Maracaibo, 1946; 225 × 155 mm.; 256 pp., con numerosas ilustraciones en el texto.

El P. Armellada, misionero primero en la región venezolana del Caroní y luego en la del Perijá, sobradamente conocido en el mundo literario por su *Gramática y Diccionario* del dialecto pemón, en dos abultados tomos, Caracas, 1943-1944, y por otras publicaciones lingüístico-misionales, viene a completar con esta obra cuanto él y otros misioneros han editado en el mencionado dialecto. Con ello podemos decir que los indios habitantes de la Gran Sábana, extensa y a la vez rica región del Caroní, donde los indios pemones viven, tienen lo suficiente para su adecuada instrucción religiosa en su propio dialecto y en castellano. Fiel por otra parte a aquel principio del arzobispo de Méjico, Moya de Contreras, en que llama a las lenguas indígenas «la teología más útil y necesaria para entre estos naturales», quiere llevar a la práctica lo que él considera una obligación para el misionero y asimismo un derecho para los indígenas, es decir, el aprendizaje de la lengua de parte de aquel y el derecho del indio a conservar y utilizar su propia lengua nativa. Y eso por múltiples razones, entre otras y la más principal, porque el indio nunca podrá llegar a comprender mejor las cosas, particularmente las espirituales, sino por medio de su propia lengua. A explicárselas así debe llegar y está obligado el misionero.

El fondo del libro lo constituye la historia tanto del antiguo como del nuevo Testamento. El texto va a dos columnas paralelas, llevando también los párrafos numerados para más claridad. Y, puesto que el indígena puede llegar a entender mejor las cosas cuando éstas se le entran por los sentidos, casi todos los relatos llevan su correspondiente ilustración, interesante y significativa.

Además: ha procurado dar a aquellas expresiones que literalmente serían

ininteligibles para aquellos indígenas, un giro nuevo, más sencillo y más al alcance de su mentalidad.

Viene a aumentar este tomo la serie de publicaciones llevadas a cabo por el centro de Estudios Venezolanos Indigenistas (EVI), que los PP. Capuchinos tienen organizado y vienen dirigiendo en Caracas desde hace varios años.

P. B. DE CARROCERA, O. F. M. Cap.

HANK, LEWIS: *Bartolomé de las Casas, Pensador político, Historiador, Antropólogo.*—Sociedad Económica de Amigos del País. La Habana, 1949. Vol. de 200 × 135 mm., XLV-126 págs. y 4 ilustraciones fuera de texto.

Mucho se ha escrito y no menos se ha discutido sobre Fray Bartolomé de las Casas, y, entre quienes le han estudiado más a fondo, es sobradamente conocido Lewis Hanke, enamorado del tema y de todo cuanto se refiere al período colonial español en América.

El presente trabajo está constituído por tres conferencias o disertaciones pronunciadas por el autor en lengua inglesa e impresas en la Universidad de Virginia, y en español—traducidas por Antonio Hernández Travieso—, en la Sociedad Económica de Amigos del País de la Habana que ha costeado la impresión. En ellas recoge y sintetiza el autor conceptos expresados ya en sus obras, especialmente en su reciente libro *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* y en otras cuyas reseñas figuran ya en las páginas de esta Revista, por lo que nada nuevo hemos de añadir.

Bien hecha la versión española, que va precedida de un prólogo biográfico y explicativo que firma Fernando Ortiz. Avalora el libro un índice bibliográfico y otro analítico.

MERINO, O. S. A.

# Otras revistas del Patronato "Menéndez Pelayo"

AL-ANDALUS.—Publicación del Instituto Miguel Asín.

Revista dedicada al estudio de la historia, ciencias, literatura, arte y arqueología de la España musulmana.

Semestral. Número suelto: 30 ptas. Suscripción anual: 50 ptas.

ANUARIO MUSICAL.—Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual: 70 pesetas.

ARBOR.—Revista General de Investigación y cultural.

Recoge, en su plena síntesis humana y doctrinal, los temas cultivados por todos los Institutos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, dando a sus páginas una abierta e interesante universalidad.

Precio del ejemplar: 15 pesetas. Suscripción anual: 125 pesetas.

ARCHIVO ESPAÑOL DE ARTE.—Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto: 25 ptas. Suscripción anual: 80 ptas.

ARCHIVO ESPAÑOL DE ARQUEOLOGÍA.—Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto: 25 pesetas. Suscripción anual: 80 pesetas. (La suscripción conjunta de *Archivo Español de Arte* y *Archivo Español de Arqueología* tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.

BOLETÍN DEL SEMINARIO DE ESTUDIOS DE ARTE Y ARQUEOLOGÍA.—Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte, contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de Cuadernos de Trabajos, Varia, Datos y Documentos sobre Arte, Revistas y Bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas papel couché.

Precio del volumen: 90 pesetas.

CUADERNOS DE ESTUDIOS GALLEGOS.—Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho, para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada.

Trimestral. Número suelto: 20 ptas. Suscripción anual: 50 ptas.

CUADERNOS DE LITERATURA.—Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos bre-

ves, notas, Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él—Teatro, Cine, Música—, así como críticas de los libros más notables y una Biografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias,* en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto: 12 ptas. Suscripción anual: 60 ptas.

EMERITA.—Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de Lingüística indoeuropea y filología clásica y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto: 35 ptas. Suscripción anual: 60 ptas.

HISPANIA.—Publicación del Instituto Jerónimo Zurita.

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto: 18 ptas. Suscripción anual: 60 ptas.

REVISTA BIBLIOGRÁFICA Y DOCUMENTAL.—Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Dedicada a la investigación bibliográfica española. Reproduce textos inéditos o raros. Inserta estudios y notas sobre impresos y manuscritos valiosos o desconocidos. Publica en láminas sueltas colecciones de autógrafos y manuscritos notables, obras tipográficas artísticas e interesantes, encuadernaciones y retratos de bibliógrafos, bibliófilos e impresores famosos.

Trimestral. Número suelto: 20 ptas. Suscripción anual: 70 ptas.

REVISTA DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA.—Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto: 18 ptas. Suscripción anual: 60 ptas.

REVISTA DE IDEAS ESTÉTICAS.—Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La *Revista de Ideas Estéticas* abarca estudios no limitados a Estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto: 11 ptas. Suscripción anual: 40 ptas.

REVISTA DE INDIAS.—Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etnografía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto: 20 ptas. Suscripción anual: 75 ptas.

SEFARAD.—Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica, con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto: 30 ptas. Suscripción anual: 50 ptas.